



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

G

# Exceso y reproducción en la ciudad del hombre

Autor:

Fernández Muriano, Nicolás

Tutor:

Heler, Mario

Bernardo

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS  
12-9-8

|                                |         |
|--------------------------------|---------|
| FACULTAD de FILOSOFÍA y LETRAS |         |
| Nº 831.686                     | MESA    |
| 30 NOV 2006                    |         |
| Agr. ....                      | ENTRADA |

**Exceso y reproducción en la ciudad del hombre**

Tesis de licenciatura en Filosofía

Carrera de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Alumno: Nicolás Fernández Muriano

L.U.: 24.508.237.

Director: Dr. Mario Heler

Noviembre de 2006

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

TESIS  
12-9-8

## Índice

|   |          |
|---|----------|
| <b>Introducción</b>   | pag.3    |
| 1- La puerta<br>-la apertura del espacio público                              |          |
| <b>I. Los umbrales de la ciudadanía</b>                                       | pag. 21  |
| 2- La casa del rey Midas  |          |
| 3- El umbral y el contacto  |          |
| A- El umbral animal del hombre  |          |
| B- El umbral de la muerte   |          |
| 4- Maneras de vivir y de morir  |          |
| <b>II. La dignidad pública</b>  | pag. 60  |
| 5- La dignidad de la imagen y el banquete público                             |          |
| 6- Propiedad y dignidad   |          |
| A- la vida instrumentada y la vida calificada                                 |          |
| B- La escisión de la vida privada y la dignidad pública                       |          |
| 7- La inversión de la dignidad  |          |
| <b>III. Violencia y Derecho</b>   | pag. 106 |
| 8- La posición del Estado y la suspensión de la venganza                      |          |
| A- La expropiación de los muertos como condición de la universalidad jurídica |          |
| B- El exceso soberano y la supervivencia                                      |          |
| i- <i>hacer morir</i>   |          |
| ii- <i>hacer vivir</i>  |          |
| iii- <i>hacer sobrevivir</i>  |          |
| C- El círculo sagrado como oclusión del contacto de lo alto y lo bajo         |          |
| i- <i>magos y sacerdotes</i>  |          |
| ii- <i>excesos e imágenes</i>   |          |
| <b>IV. El infierno de Hobbes y el teatro de la potencia</b>                   | pag. 150 |
| A- la máscara de la venganza  |          |
| B- la máscara de las cosas  |          |
| <b>V. Bibliografía</b>  | pag. 168 |

## Introducción

### 1. La puerta

¡La tierra ha sido ya durante mucho tiempo una casa de locos!  
F. Nietzsche

*Babil'onia*, la puerta de Dios, nunca se cerraba más que sobre su propio infierno. Existía una fórmula específicamente soberana que clausuraba la apertura del espacio y del tiempo: “Yo no tuve madre/ mi madre fue el abismo de las aguas/ Yo no tuve padre/ mi padre fue el abismo de las aguas”. Entre la fuente de la vida y el hombre, ninguna otra huella de procedencia. Un corte, y la humanidad de negros cabellos estaba esencialmente constituida.

Una leyenda de R. F. Burton se ha hecho digna de más de una mención al considerarse la prevención de estos magníficos soberanos babilónicos a la hora de concebir sus relaciones exteriores:

Cuentan los hombres dignos de fe (pero Alá sabe más) que en los primeros días hubo un rey de las islas de Babilonia que congregó a sus arquitectos y magos y les mandó construir un laberinto tan perplejo y sutil que los varones más prudentes no se aventuraran a entrar, y los que entraban se perdían.

Esa obra era un escándalo, porque la confusión y la maravilla son operaciones propias de Dios y no de los hombres. Con el andar del tiempo vino a su corte un rey de los árabes, y el rey de Babilonia (para hacer burla de la simplicidad de su huésped) lo hizo penetrar en el laberinto, donde vagó afrentado y confundido hasta la declinación de la tarde. Entonces imploró el socorro divino y dio con la puerta. Sus labios no profirieron queja ninguna, pero le dijo al rey de Babilonia que él en Arabia tenía un laberinto mejor y que, si Dios era servido, se lo daría a conocer algún día. Luego regresó a Arabia, juntó sus capitanes y sus alcaides y estragó los reinos de Babilonia con tan venturosa fortuna que derribó sus castillos, rompió sus gentes e hizo cautivo al mismo rey. Lo amarró encima de un camello veloz y le dijo: ‘¡Oh, rey del tiempo y sustancia y cifra del siglo!, en Babilonia me quisiste perder en un laberinto de bronce con muchas escaleras, puertas y muros; ahora el Poderoso ha tenido a bien que te muestre el mío, donde no hay escaleras que subir, ni puertas que forzar, ni fatigosas galerías que recorrer, ni muros que te venden el paso.’ Luego le desató las ligaduras y lo abandonó en mitad del desierto, donde murió de hambre y de sed. La gloria sea con Aquel que no muere.<sup>1</sup>

En el desierto no hay puertas, ni referencias estables, ni mojones de piedra. Es la naturaleza infernal, donde se carece de todo lo necesario, donde el lujo es inconcebible porque lo necesario es un lujo. Borges decía que hasta el laberinto más alocado, digamos el cosmos —si Dios no jugase a los dados—, era un alivio, pues ocultaba el secreto cálculo de una arquitectura que podía concebirse, al menos, como concebible. El desierto en cambio no tiene nada, ni arriba, ni abajo, ni centro. Nunca termina, siquiera, de empezar: “no encontrarás nunca una puerta”, dice, “estás adentro”.

Pero la en otro tiempo fértil llanura existente entre los dos abismos fue la puerta de acceso a uno de las más antiguos laberintos conocidos: la antigua Babilonia, que llega a ser casi la

<sup>1</sup> Citado por BORGES, J. L. y BIOY CASARES, A., *Cuentos breves y extraordinarios*, Losada, Buenos Aires, 1995, pag. 89



*ciudad* por antonomasia, es decir, el lugar de encuentro de los excesos inconcebibles y de los gustos amanerados hasta la *repulsión*. El punto de irradiación de todo lo que es depravado. Como dice Agustín, de todo lo que vive *según el hombre* y no *según Dios*. Lo cual implica una primera *insubordinación* que rápidamente deviene segunda: “el hombre fue abandonado a sí mismo porque abandonó a Dios, complaciéndose en sí mismo, y, no obedeciendo a Dios, no pudo obedecerse a sí mismo. Su más palmaria miseria procede de allí, y consiste en no poder vivir como quiere”.<sup>2</sup> Antes de volver con nuestros *babilonios*, apuntemos una curiosidad en el discurso agustiniano.

El hombre no puede vivir como quiere, por haber podido vivir como quería. Su poder de decisión rápidamente se volvió *impotencia* para la acción. La afirmación de su autonomía acabó siendo una cadena de dependencias. Su reinado sobre todo el mundo, una servidumbre de las cosas del mundo, dispersas o atesoradas con inquieta premura.

El asunto gira en torno del *modo de vivir de los hombres*, del valor de la vida en la comunidad humana que él llama *ciudad de la carne o del hombre*. “De la carne” y “del hombre”, ambas expresiones tienen un sentido negativo o privativo (“no del espíritu”, “no de Dios”). De esta negación surge una impotencia: el hombre, que desobedece a Dios, ya no se obedece a sí mismo, o mejor, *es desobedecido* por sí mismo. Lo activo se hace pasivo, enajenado en un gesto de apropiación, como el de Narciso.

Vivir según un principio, en la economía de esta argumentación, es ponerse por debajo de él. Así cuando el hombre se pone a sí mismo como principio, se rebaja. Cae del pedestal de su naturaleza específica. Origen y caída. Hasta aquí nada muy interesante. Hay, sin embargo, como un tercer momento en la argumentación agustiniana que no coincide todavía con la *redención* que abriría las puertas de la *ciudad de Dios*, y que ya no es más que una deriva, una re-caída, que se deja describir fácilmente en ese encuentro tan fértil para los escritores políticos clásicos entre el discurso epistémico y el ético, que abreva en la medicina de cada tiempo. El mundo, entonces, se vuelve alucinado, teatral. Una caverna platónica con primeras inclinaciones o torceduras cristianas. *Las cosas valen por lo que no son, por lo que parecen ser, en la teoría y en la práctica*. Brillan por su ausencia, en el sentido más literal posible. Y la mirada se presta al engaño: *mirada cautiva del hombre cautivo* que desea atiborrarse de irrealidades. Los asuntos comunes son, por ello, mal concebidos, mal administrados. Lo más *bajo*, de las cosas (el brillo) y de los hombres (el deseo), finalmente, emerge del subsuelo del mundo. Y al aire libre, se reproduce a la velocidad en que sólo lo hace un efecto de contagio.

---

<sup>2</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1998, pag. 329

Para los autores clásicos que han considerado el deseo (privado o animal, según cada contexto), como un problema político (público o humano), para todos, ha sido claramente considerado, si se lo dejaba *volar* con sus propias alas, un oponente más poderoso que esas palabras más bien mágicas que se podrían volcar como “entendimiento” y “voluntad”, por decirlo así: la concepción de un ciudadano hecho y derecho. Frente a la evidencia de esta *diferencia de peso*, siempre fue preciso partir de un poco más atrás del ciudadano, como dice Platón, “en el período intermedio entre el nacimiento y la educación, que parece ser lo más espinoso”.<sup>3</sup> La metáfora “vegetal” no puede ser desestimada. Las comparaciones son odiosas por lo que tienen de verdadero: una verdad que ellas mismas instauran. Podría aquí también detallarse un buen número de figuras animales, más bien caballunas o porcinas. Imágenes siempre muy ciertas ligadas a las técnicas de cría, de cruce, de inseminación.

En los últimos años se ha denunciado uno de esos escándalos mediáticos que insuflan el mercado editorial (no hay mejor *bendición* que ser *maldito*) en torno de la herencia *pastoral* que el pensamiento político ha heredado del platonismo.<sup>4</sup> El racismo de Estado que caracteriza nuestro tiempo ha hecho complicada la afirmación pública de la existencia de unos discursos y unas prácticas racistas tan íntimamente ligadas a la historia y a la pre-historia del pensamiento, que negarlas sería como negar el pensamiento mismo y su pregnancia histórica. Pero afirmarlas sería, en cambio, como sustraer la responsabilidad jurídica o la culpa de los actores involucrados en cada caso. Otras inquisiciones, sin embargo, no desvían menos la mirada.

X Platón *piensa* el nacimiento y la calificación educativa, la puerta de acceso a la ciudad o a la ciudadanía. Agustín tiene además los conceptos de *conversión* y *caída*, una puerta giratoria siempre vigente, de entrada y de salida. Y hasta da fe de sí mismo como de un converso: también una planta torcida tiene esperanzas de orientarse al cielo, de ser *corregida* por un principio trascendente. Para dar ejemplos de un estado previo en el cual la voluntad humana, posiblemente —pues la argumentación política sobre *el modo de vivir de los hombres* debe hacerse en el plano de lo *posible*— gobernaba el cuerpo y la carne a discreción, esto es, sin ceder a los arrebatos del deseo, Agustín enumera uno de los más grotescos bestiarios de la fauna humana. Sus ojos todavía estaban impresionados con la vista de los teatros, de las ferias, de los circos de Roma— esa otra *Babilonia*—, de los prodigios y las rarezas, las excepciones, siempre tan ejemplares, justamente, porque no son un ejemplo más:

Allí el hombre seminaria y la mujer recibiría el semen cuando y cuanto fuese necesario, siendo los órganos de la generación movidos por la voluntad, no excitados por la libido. Porque no

<sup>3</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 450c

<sup>4</sup> Cfr. la “polémica Sloterdijk-Habermas” en SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000, pag. 87

movemos solamente a nuestro antojo los miembros articulados con huesos, como los pies, las manos y los dedos, sino también movemos los compuestos con nervios flácidos agitándolos y los enderezamos encogiéndolos a nuestro capricho (...) Y no me detengo a decir que a algunos animales les es natural e innato mover, cuando sienten alguna molestia sobre el cuerpo, solamente la piel que cubre el lugar en que la sienten, y espantan con el temblor de su piel no sólo las moscas que se les posan encima, sino también los agujijones que se les clavan. Y porque el hombre no pueda hacer esto, ¿hemos de decir que el Creador no pudo dar esa facultad a los vivientes que quiso? Luego al hombre le fue posible también tener sujetos los miembros inferiores, facultad que perdió por su desobediencia, ya que para Dios fue fácil crearlo de manera que los miembros de su carne, que ahora únicamente son movidos por la libido, los moviera sólo la voluntad. Conocidas nos son las naturalezas de algunos hombres, distintas de los demás y admirables por lo raras, que hacen con su cuerpo a placer cosas que otros no puede hacer y que, oídas, apenas las creen. Hay quienes mueven las dos orejas a la vez o por separado; y otros que, sin mover la cabeza, echan sobre su frente la cabellera y la retiran cuando les place. Hay otros que, comprimiendo un poco los diafragmas, sacan como de una bolsa lo que quieren de la infinidad y variedad de cosas que han engullido. Otros hay que imitan y expresan tan a la perfección el canto de las aves y las voces de las bestias y de otros hombres, que, si no se les ve, es imposible distinguirlos. No faltan algunos que, sin fetidez, emiten por el fondo sonidos tan armoniosos, que se diría que cantan por esa boca. Yo mismo he visto sudar a un hombre cuando quería, y a nadie se le oculta que hay algunos que lloran cuando quieren y se anegan en un mar de lágrimas. Pero es mucho más increíble un hecho sucedido hace poco y del que fueron testigos muchos hermanos nuestros. En una parroquia de la Iglesia de Calama había un presbítero llamado Restituto, que, cuando le placía (solían pedir que hiciera esto quienes deseaban ser testigos presenciales de la maravilla), al oír voces que imitaban el lamento de un hombre, se enajenaba de sus sentidos y yacía tendido en tierra tan semejante a un muerto, que no sólo no sentía los toques y pinchazos, sino que a veces era quemado con fuego sin sentir dolor, hasta más tarde y por efecto de la herida. Y prueba de que su cuerpo no se movía, no porque él lo aguantaba, sino porque no sentía, era que no daba señal alguna de respiración, como un muerto. Sin embargo, contaba después que, cuando hablaban más alto los concurrentes, oía voces como a lo lejos.

Sí, pues, en la presente vida grávida de pesares por la carne corruptible, hay personas a las que obedece el cuerpo de modo maravilloso y extraordinario en muchas mociones y afecciones, ¿por qué no creemos que, antes de la desobediencia y de la corrupción, los miembros del hombre pudieron servir a la voluntad sin ninguna libido en lo relativo a la generación.<sup>5</sup>

En esta extraña lista de maneras de vivir y de *tratar* a voluntad con el cuerpo, el ejemplo más notable que nos da Agustín, el que además habría de ser contemporáneo a la emisión del discurso, y por cierto *parroquial*, digno de crédito, refiere ya a una cierta manera de morir, a un *hacerse el muerto*. En una palabra, el dominio ideal de la voluntad sobre el cuerpo propio, ejemplarmente, se plasma hasta la evidencia en una suerte de *como sí* se hubiera muerto.

A Agustín le interesa, en este punto, ligar la *in*-seminación sexual a la necesidad reproductiva de la vida humana, y considera para ello que, naturalmente, este es un asunto de la *voluntad libre* (que obedece a Dios) más que del *deseo encadenado* (que no obedece a nadie). Un paso atrás, un salto a través de una ilusión de lo previo. El deseo es lo que llega tarde, lo que viene después, a desviar el curso de la necesidad natural, con su demanda impasible de incremento, que apenas incrementa el dolor y la insatisfacción. Como dice Balzac, *el placer de la*

---

<sup>5</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1998, XIV, pag. 328 y s.

*carne es como ciertas sustancias medicinales: para obtener siempre el mismo efecto es necesario duplicar la dosis, y la muerte o el embrutecimiento están contenidos en la última.*<sup>6</sup>

Pensar el nacimiento del hombre, en su naturaleza y en lo que a ella *le falta* para llegar al hombre, es un momento tan esencial de la reflexión política clásica, que podría decirse que desde su nacimiento el pensamiento político casi no ha pensado en otra cosa. Y a veces se ha pensado *el nacer* a partir del contraste más férreo y quizá más discutible. Como si al darle la espalda, de algún modo, a la mera *reproducción deseante*, ese factor que teje y desteje “espontáneamente” las relaciones humanas, no hubiera otro espejo para pensar políticamente la vida que la muerte. *A la inquietud del deseo, pues, la quietud del mausoleo.* Tendremos la oportunidad de considerar toda una serie de prácticas según las cuales para incorporarse a una *forma de vida* determinada, calificada, es preciso morir a otra, generalmente *indeterminada* y descalificada.

Estas prácticas más o menos *bautismales*, más o menos ritualizadas, son inseparables de la maduración de un determinado modelo de ciudadano, en una determinada ciudad modelo (por ejemplo, *la ciudad de Dios*). Ciudades que han alcanzado cierto rango estatal, o bien, cierto *ser público*, cuya vitalidad específica, de algún modo, *es objeto de cuidados y preocupaciones extremas*: “cuando habla de política, Platón cita algunas veces el ejemplo del navío y la sumisión de la tripulación al piloto: a bordo nunca cesa la existencia social y nadie puede retirarse a su tienda privada, como lo hizo Aquiles, guerrero de pie, antaño”.<sup>7</sup> Babilonia es a este respecto un punto de partida colorido y germinal, como una especie de carcajada previa a la seriedad más conspicua, a la que acompaña como un eco o un armónico, como esos que arrojan los pianos cuando son cerrados bruscamente.

Gracias a los pueblos semitas que allí permanecieron durante largos años, y gracias también a los sumerios, la antigua civilización mesopotámica ya estaba muy complicada hace seis mil años.

Semitas y sumerios interpretaban el universo como un Estado y construían *sus* Estados arrojándose a esta concepción previa: sus ciudades estaban dominadas por una alta torre, parte de un templo monumental, *el ombligo del mundo*, en cuyo interior las palabras y la música se combinaban para *templar* una relación con los dioses: “puesto que el universo (macrocosmos) y el hombre (microcosmos) se encontraban estrechamente vinculados, la música hecha por los hombres debería reflejar esa perfecta armonía para poner ambos mundos en consonancia”.<sup>8</sup> Pero si un *reflejo* logra poner *los mundos* en *consonancia*, entonces es mucho más que un

<sup>6</sup> BALZAC, H., *La muchacha de los ojos de oro*, Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1996

<sup>7</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 71

<sup>8</sup> ROBERTSON, A. y STEVENS, D. (dir), *Historia general de la música*, Istmo, Madrid, 1968, pag. 19

reflejo. Cuidarse de las apariencias también implica no subestimar los poderes que ellas invisten, y que van más lejos además de la grande y mísera Babilonia.

A la fundación mítica de un Estado le es inherente la fijación de un *templum*. Éste ocupa el centro de la ciudad y afirma una alianza, un pacto de moderación, con las potencias celestes. *Templum* “deriva de *temperatura* que en latín significa fusión o mezcla bien dosificada y por lo tanto equilibrada, de dos o varias cosas distintas; derivado de *temperatura* tenemos ‘templar’ que significa, genéricamente, mezclar una cosa con otra para moderar sus actividades, fusionar sus cualidades o energías; así pues, templo, o temple, es también una unión o fusión o mezcla”.<sup>9</sup> La *temperatura* refiere al *tiempo* en su sentido eminentemente meteorológico, climático, en medio y bajo el cual el *tiempo* de la vida de los hombres era condicionado y conducido. Cada tormenta del cielo se traducía en un tormento o intemperie de la vida humana. Cada tormento, a su vez, en una actitud hacia el cielo, ofrenda o sacrificio... y el cielo respondía a su manera.

La templanza de los hombres, de sus instrumentos, debía acompañarse a las tensiones que ponían la vida *en veremos*, pero sobre todo, *resolverlas*: era Ramman, dios del trueno, quien destruía sus cosechas; era Ea, soberana de las profundidades, quien anegaba sus tierras. Pero gracias al homenaje de la escenificación del *templum*, esa forma naciente de la puesta de un espectáculo digno de los dioses, Ramman y Ea se sentían aplacados: el tiempo meteorológico desbarataba aquel otro de la duración de la vida y sus mil cálculos inciertos. Pero la música los componía de nuevo, restituyendo algunas certidumbres. La música es efectiva. Secreta trama anímica del universo. Novalis lo sabía: “*si arrancamos del mundo el ritmo, — habremos arrancado también el mundo*”.

La música y las palabras ponían *ritmo* a los desplazamientos, acompañaban los movimientos procesionales que avanzaban hacia el mundo de los cielos, distribuyendo las posiciones y los gestos que hacían posible un contacto de lo alto y de lo bajo: “en cuanto oigáis que la trompa, los oboes, la lira, la cítara y el arpa, suenan conjuntamente (*sumfoyah*) con otros instrumentos, deberéis caer postrados y adorar la imagen que Nabucodonosor, el rey, ha alzado”.<sup>10</sup>

Imagen y sonido. Apariencias de una arquitectura mágica, de una escenografía congelada que se imprimía a los cuerpos como a una materia receptiva, que los ponía a temblar en reverencias. Así se movían y a la vez estaban quietos. Retrocedían hasta el principio de su movimiento. La receptividad de los cuerpos era el secreto de su animación— *la actividad sólo la razón de su desgaste*.

<sup>9</sup> Cfr. RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976

<sup>10</sup> ROBERTSON, A. y STEVENS, D. (dir), *Historia general de la música*, Istmo, Madrid, 1968, pag. 19

Pero prácticamente todo lo que existía estaba animado; la existencia empuja a lo existente, las piedras reposaban y rebosaban, todo era habitado por el soplo de una respiración sutil que se confunde con la vida, con el ritmo de la vida. Latido, inspiración y expiración. Cerrar las puertas del cielo equivalía a suicidarse. A dejar de respirar. La fuente (y el sostén) de la vida trascendía la ciudad del hombre. Y sin embargo, no se podía vivir con las puertas abiertas de par en par. El ritmo de la vida está atravesado de contratiempos; aquí se revelaba la altísima dignidad de la música.

A cada dios se le atribuía en principio una sonoridad o un instrumento principal que implicaba o bien el reconocimiento de una potencia o bien cierta tonalidad procesional que, por así decir, *ambientaba* el modo apropiado de dirigir el cuerpo y el corazón para rendir el culto: “el aliento de Ramman era como el sonido del *halhallatu* (sic. especie de flauta), el *balag* (sic. variante del tambor que tenía la forma de un reloj de arena) estaba inscrito con el signo del nombre de Ea. Tales ideas, procedentes quizá de una época anterior, servían de base al culto en los templos”.<sup>11</sup>

En los templos —gente siempre con algo de inexplicable— se confiaba seriamente en la posibilidad de que la música generase un buen clima de entendimiento, esa puesta en común previa al acuerdo, su condición o presupuesto material, la *mesa de diálogo* en torno a los asuntos y a las cosas que llegan a ser problemáticas, partiendo de la desigualdad estridente de las potencias puestas en común. En pocas palabras, era una potencia y una impotencia las que se medían— así “cada tipo de canción poseía su tonada particular y ciertos epígrafes como *Una canción con la tonada ‘No me abatirás’*”.

Pese a la inferioridad declarada por parte de los hombres, sin embargo, en el espacio consagrado, munidos de una hilvanación de conjuros, no se daban a un sometimiento llano, a una actitud de mera abnegación sin ninguna esperanza de reciprocidad de parte del dios.<sup>12</sup>

Es el caso que si dos potencias desiguales se cruzan, la más débil resulte destruida o seriamente debilitada. Pero la impotencia es indestructible. Nada opone más que su blandura. Como la otra mejilla de Cristo. Y Babilonia era una puerta siempre abierta en este sentido. Una que no podía derribarse con cualquier embestida. Abierta justo sobre los umbrales de lo concebible, *abandonándose* a toda suerte de transustanciación, inversión y desvío. Así los hombres se hacían *como dioses* torciendo una mueca abismal que parecía desgarrar cualquier man-

---

<sup>11</sup> ROBERTSON, A. y STEVENS, D. (dir), *Historia general de la música*, Istmo, Madrid, 1968, pag. 14

<sup>12</sup> “Se trata de voluntades (muchas o una: el paso del politeísmo al monoteísmo es ya una metafisización de la religión, en tanto que reducción a un principio único) que el hombre siente como superiores a él, ya que su vida depende de manera esencial de las fuerzas de la naturaleza. Las voluntades que dominan el mundo natural se convierten en objeto de plegarias y sacrificios, quedan unidas mediante pactos, se influye sobre ellas con prácticas mágicas. El significado general de la religión en todos sus múltiples aspectos mágicos es el de exorcizar la naturaleza, asegurándose en medio de la misma una forma de seguridad.” VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003, pag. 195

to humano, cualquier cuero animal. El dios puede bajar directamente en la forma de la potencia desmesurada, infernal, como en el desierto o el bosque. Pero el contacto directo con los dioses también mata. Agachar la cabeza ante lo Alto, es una manera de protegerse, una reverencia que cubre, una distancia que se toma, como quien contempla una eclipse de sol a través de un espejo: las imágenes *salvan* porque establecen una *mediación*. El contacto es peligroso si es directo, inmediato. El terror consiste en que el cielo se desplome *intempestivamente* sobre la tierra: que la fusión de lo alto y de lo bajo no sea *templada*.<sup>13</sup> La semejanza y la semejanza simulada, cierta *imitatio* escénica, enmarcaba así la ocasión de un contacto moderado. Atracción y filtro de lo fatal pasada por la doble pirámide del templo (el camino del humo hacia el cielo y el camino de la sangre hacia el centro de la tierra), que le partía el pecho al que *pagaba por los excesos inherentes a la vida de la ciudad* en un acorde o acuerdo cósmico, que sana una herida infligiendo otra, y cuyo *tempo* lo aceleraba una frecuencia de alaridos y de flautas, y de tendones estallando, y otros, en cambio, *tensados en el arco del guerrero*, arpa vibrante justo en el límite imposible de la ruptura y de la elasticidad. La templanza de la música parecía ganada sobre la rigidez de las armas: “el arpa, pues, se sitúa muy próxima a su aparente antecesor: el arco para la caza o la guerra”.<sup>14</sup> La potencia se hacía impotente. Pero la receptividad del instrumento otrora activo y frontal, matador de bestias, componía a los hombres con los dioses. Levantaba a los hombres por encima de las bestias. La impotencia se hacía potente. Hay un proverbio ceilandés bien documentado que dice *nunca le des una espada a un hombre que no sepa bailar*. Pero hay dioses que bailan y dioses que no bailan.<sup>15</sup>

### La apertura del espacio público:

Si los hombres han de gobernarse entre sí, en la ciudad, toman de los dioses el principio gubernativo, el modelo celeste de una ciudad arquetípica y de una determinada *manera de vivir* que les place o, lo que es lo mismo, los aplaca. Así el asunto fundamental de una ciudad, la magia original del derecho, podríamos decir, y un germen de la representación política —ponerse en el lugar del otro y poner al otro en *su* lugar—, consiste en conferir la *dignidad legislativa* a una suerte de *dios humano* que plasme en el suelo las señales del cielo. Una primera declinación de lo divino y de lo humano que inmediatamente es declinada: la *espada* es la declinación del rayo en la ciudad, pero es el látigo el que llega hasta la tierra. El ámbito sa-

---

<sup>13</sup> Si concibiéramos la vida, según algunos románticos, como una gran corriente de energía, se diría que el *contacto directo* es como meter los dedos en el enchufe, lo que suele hacer saltar los tapones del circuito. La fuente de la vida es mortal, es demasiada vida para una moldura singular. Los sacerdotes representarían en este esquema como transformadores de energía, por eso ayunan, por eso mortifican y se mortifican y se consagran. Como tendremos ocasión de señalar: no se llega a la fuente de la vida sino dando *un gran rodeo a través de la muerte*.

<sup>14</sup> ROBERTSON, A. y STEVENS, D. (dir), *Historia general de la música*, Istmo, Madrid, 1968, pag. 24

<sup>15</sup> Cfr. CACCIARI, M., *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires, 2000, “el hacer del canto”.

grado del derecho y el ámbito reproductivo de la vida animal quedan entonces más o menos especificados, aunque el último de los hombres y el primero de los animales cohabiten una misma indeterminación.

Agamben ha estudiado de cerca esta recurrente sobreproducción de la escenografía del derecho primitivo: como si de la *vida sagrada* del soberano se desplegara espectacularmente la *vida desnuda* que queda excluida de la constitución del ser comunitario. Esta duplicación puede darse en el cuerpo mismo del soberano, cuya *dignidad* no se identifica con su *cuerpo*, o bien en otro cuerpo, animal o humano, o aun en un ídolo que trabe relaciones de semejanza, etc. Agamben llega a decir que se verifican como dos vidas distintas en un mismo viviente, aunque una fuera *abandonada* a la otra.<sup>16</sup> Ya el Sócrates de la *República* dio cuenta de la extrañeza algo forzada que suponía este desdoblamiento: “pero eso de ser *dueño de sí mismo* ¿no es ridículo? Porque quien es dueño de sí mismo es también esclavo de sí mismo, por lo cual el que es esclavo es también dueño. Pues en todos estos casos se habla de la misma persona”.<sup>17</sup> La aparente paradoja, sin embargo, es resuelta inmediatamente con la apelación a una jerarquía natural articulada en el hombre que logra de algún modo reducir o conducir su *costado animal o privado* a la parte calificada o divina de su alma. Todavía en la *Política* de Aristóteles se encontrará esta afirmación: el *oikos déspota*, que manda en la casa, no se *identifica*, según el principio que determina su acción, con el ciudadano que habita el espacio público.<sup>18</sup> En la *Ética nicomaquea*, a su vez, se destaca la incómoda diferencia entre la *vida contemplativa* del sabio y la *vida activa* del político: incómoda sobre todo por su isomorfa pertenencia a espacios que ya no coinciden con el de la *vida reproductiva*, carente de valor. Como ha señalado Agamben, la ontología y la política se fundan o se funden en un mismo suelo. Pero hay un desajuste por lo menos alternante. Si el gesto de trascender la *oikos*, la *vida desnuda*, los define a ambos como hombres, el paso del espacio político al de la sabiduría y viceversa, por lo menos, implica una exterioridad recíproca. Otra forma de pasar el tiempo y de definir los objetos. De mirar y de tocar. El rey-filósofo platónico era la efigie que ocultaba y revelaba este entrevero. Sabio y jurista y criador de la vida animal de la *polis* en virtud de lo mismo. Mientras que el Sócrates histórico, *que descuidaba su vida privada en tanto se ocupaba de sí mismo y de los otros*, pagó con la primera la desavenencia de la sabiduría respecto del *nómos* de su ciudad. Anaxágoras, de quien Sócrates quiso diferenciarse en la *Apología*, inauguró la historia de estos desajustes: en el ámbito del saber, una piedra que cae del cielo es una piedra que cae del cielo. Ésta tautología, sin embargo, ha costado cara en boca del hom-

---

<sup>16</sup> Cfr. AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998

<sup>17</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 430e

<sup>18</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, Gredos, Madrid, 2000



bre: en el espacio del derecho una piedra era un regalo de los dioses y decir lo contrario era *impiedad*. Como se ve los predicados esenciales de las cosas son esencialmente inestables. Pero el asunto se hace más expresivo en la figura del legislador mítico.

Entre el cielo y la tierra, la consagración de un espacio *común* debe barrer toda huella de una duración previa, cualquier complicidad con la supervivencia individual, “purificación que también era necesaria cuando había que liberar un territorio, pues el área del futuro *templum* tenía que quedar pura y abierta, para lo que había que demoler y quitar todo lo que el hombre o la naturaleza había puesto, aplanar el suelo, ararlo y sembrarlo varias veces con distintos cereales (algunos ritos recomiendan incluso apacentar el ganado en el solar antes de pasar el arado sobre las plantas que lo cubren y ararlo de nuevo hasta que la tierra quede limpia y rasa de modo que el emplazamiento del templo asimile mucha energía vital)”.<sup>19</sup> Había que preparar el soporte para el contacto con el más allá. Alisar el espacio. Rastrillar, para sembrar la fruta nueva. Así escribe Platón en la *República*:

un Estado de ningún modo será feliz alguna vez, a no ser que su plano esté diseñado por los dibujantes que recurren al modelo divino (...) Tomarán el Estado y los rasgos actuales de los hombres como una tableta pintada, y primeramente la borrarán, lo cual no es fácil. En todo caso, sabes que ya en esto diferirán de los demás legisladores, pues no estarán dispuestos a tocar al Estado o a un particular ni a promulgar leyes, si no los reciben antes limpios o los han limpiado antes ellos mismos.<sup>20</sup>

La posición del Estado debe separarse de toda posición *personal* o subjetiva, debe *barrer* con toda inclinación privada, no tanto en función de una serie de consideraciones formales, sino porque se lo concibe como una *vida comunitaria*, o aun como un sacrificio (sea expiatorio) de la vida singular consagrada al *todo* que es una multitud de vivientes *templados*. Incluso en las figuras más modernas (y moderadas) del “pacto de asociación” puede leerse en estos términos la exigencia de un *renunciamento* (por ejemplo, a ejercer la justicia por mano propia) para la constitución de una esfera comunitaria. La ley se inscribe así en un espacio liso: “lo que hace penosa la obra de legislación, dice Rousseau, es menos lo que se precisa establecer que lo que es necesario destruir”.<sup>21</sup>

En Roma, por ejemplo, en ocasión de una primera alianza, la *con-templatio* era la *actitud* del *Augur*, el que dibuja en la tierra lisa las posiciones del modelo celestè, para *templar* o *fusionar* el ritmo de la vida pública, trabando un *nudo* religioso y jurídico entre la tierra y el cielo: “el ritual de los auspicios para lo que servía de hecho, era para introducir a la divinidad y para que diese su consentimiento en las decisiones comunitarias”. La *inauguración* de la ciudad viene de ello. Ni la templanza es un término originariamente ético, ni la contemplación

<sup>19</sup> Cfr. RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976

<sup>20</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 501a

<sup>21</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, pag. 50

pertenece al mundo del conocimiento. El *templum* es la orilla semántica desde la que estas exitosas palabras comenzaron su larga deriva: *purificación* y *mezcla*, dos términos políticos candentes, que se oponen y se llaman mutuamente. La *contemplación* que hace esto posible es una posición de extrema receptividad que suspende toda actividad cotidiana y personal. Como un sábado, y en verdad, su *paradigma*. Una tensión volcada completamente hacia un acontecimiento: una expectación que deja que la señal divina lo atravesara al Augur, y llegara a través suyo hasta la tierra que recorta y los *seres* que interioriza. Pero la purificación la hace el Augur también sobre sí mismo, y como precaución extrema, daría la sensación de que *barre también consigo mismo*, tal como dice Rousseau de su legislador,

que pudiese prepararse una gloria lejana en el devenir de los tiempos, trabajando en un siglo y gozando en otro. Serían precisos dioses para dar leyes a los hombres.

El mismo razonamiento que hace Calígula en cuanto al hecho, lo hace Platón en cuanto al derecho, para definir al hombre civil o real que busca en su libro sobre el reinado. Pero, si es verdad que el príncipe es un hombre raro, ¿qué decir de un gran legislador? El primero no tiene más que seguir el modelo que el otro debe proponer. Este es el mecánico que inventa la máquina, aquél no es más que el obrero que la monta y la hace funcionar...

El legislador es, por todos los conceptos, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su talento, no lo es menos por su función, que no es la magistratura ni la soberanía... de otro modo, estas leyes, vehículos de sus pasiones, no harían, con frecuencia, sino perpetuar sus injusticias, y nunca podría evitar que miras particulares alterasen la santidad de su obra.<sup>22</sup>

Por lo mismo, el Augur o Demiurgo no podía poner nada de sí, nada personal, antes bien, tenía que *ser afectado* por un acontecimiento que irrumpiera en el cielo de todos los días, e interrumpiera el curso de los días: una señal de los dioses que inclina el círculo del tiempo, en una doble pendiente, hacia atrás y hacia adelante, antes y después de la inauguración. Fecha mítica de un nuevo origen: el tiempo político que emerge de las catástrofes o señales climatológicas, como la ciudad emerge de la naturaleza, identificada sin más con el infierno, *el afuera y el antes de la vida humana*. El Estado nace de un de un *borramiento previo*, por así decir, o un diluvio universal, que se confunde cada vez, según veremos, con un asesinato, por medio del cual la ciudad se recorta y concentra sobre sí misma, convocando a los sobrevivientes para la producción de un espacio público, entre el cielo de los dioses y la tierra de los animales. Hemos de insistir en que la ciudad de los hombres está concebida *para ser poblada por supervivientes* de un estado previo que había que pasar al olvido, es decir, de una determinada tensión entre vivir y morir.

La institución del derecho *señala* de este modo hacia el arte de consagrar el espacio, separándolo de sí mismo, calificando ciertos sectores, *haciendo* una diferencia, en un espacio "homogéneo" que no ha distinguido todavía un ámbito para los dioses, otro para los hombres y otro para las bestias. Un adentro, un afuera, un arriba, un abajo:

---

<sup>22</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, pag. 40

el diluvio conduce el mundo al desorden, al caos del origen, al tiempo cero, exactamente a la naturaleza, en el sentido que esta palabra adquiere si se quiere decir que las cosas van a nacer; la medida correcta la reordena y hace que renazca la cultura, al menos en sentido agrícola. Si la geometría nace ahí, como lo sugiere Herodoto, que narra esta historia de emergencia, ella tiene poder de comienzo, pues no se trata tanto del origen de la geometría como de la geometría del origen. En otro contexto, el Génesis dice que, de las primeras aguas, Dios separó la tierra y la limitó. En el origen de los tiempos volvemos a encontrar el caos de la inundación seguido del reparto.<sup>23</sup>

El espacio geométrico y el espacio jurídico se parecen en cierto modo, y confunden sus límites *históricos* para la *fijación* del espacio que las aguas enturbiaban: espacio *físico* intervenido, delimitado, marcado como campo o dominio de referencia, donde las cosas se dejan predicar, sujetar, precisar:

la definición de la forma precisa lleva implícita las propiedades, en el caso de la geometría, las del cuadrado o del rombo y, en el caso del derecho, el propietario: en la misma palabra y en la misma operación, se enraíza el pensamiento analítico, del que surgen dos ramas, el derecho y la ciencia... El derecho precede a la ciencia y, quizás, la engendra... Antes sólo podemos imaginar el diluvio, la gran crecida primitiva o recursiva de las aguas, es decir, ese caos que mezcla las cosas del mundo, las causas, las formas, las relaciones de atribución y que confunde a los sujetos.<sup>24</sup>

Lo interesante es notar, con cada *espaciamento* de la tierra, o producción formal de una *zona determinada*, la calificación especial y específica de un *cuerpo* (humano, animal, natural o fabricado, etc.): cuerpo sagrado, en la escena del círculo mágico, cosa privada, en el círculo cerrado de la propiedad, etc. Y es considerado un factor de delicadísima inestabilidad el caso de que un cuerpo sagrado deambule por el espacio profano o de que un cuerpo privado profane el círculo sagrado. El espacio hace predicables y atribuibles las cosas que lo pueblan. Se corrobora, una y otra vez, que a la disolución de un tal espacio, le sigue la imposibilidad de atribuir lo que dentro de él se predicaba. La constitución (*inauguratio*) o disolución (*exauguratio*) de cada zona hace alternar los predicados *esenciales* de cada objeto, según se burlaba Voltaire “si nuestros pueblos son cristianos en la misa, son paganos en la ópera”. Así, por ejemplo, el Inca Garcilazo de la Vega no se extrañaba en sus *Comentarios reales* de que dados dos granos de maíz *fenoménicamente idénticos* (mismo peso, color, forma, etc.) lo que decidía sobre su *valor real* era su emplazamiento de origen: si había sido extraído del *Cuzco*, que era la capital del imperio, con necesidad su precio era el superior. También por ello era más rico su propietario. La capital irradia sobre el resto del espacio como el *patrón oro* de cualquier valoración particular.

La constitución contemporánea de la escena del crimen es muy ilustrativa al respecto. Pues si, como dicen los juristas, el cuerpo del delito es el presupuesto material de incoacción del proceso que va de la ley hacia el mundo y del mundo hacia la ley, en el sentido de que *sin*

<sup>23</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 92

<sup>24</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 93 y ss.

*cuerpo no hay crimen*,<sup>25</sup> hay que decir también que la *posición del espacio* es el presupuesto formal del cuerpo *qua* cuerpo del delito: en *la escena del crimen* el espacio demarcado (perímetro) por bandas amarillas *abandona* su situación típica. Si se trata de una propiedad privada, esta no puede ser utilizada ni vendida, mientras perdure la interdicción. De pronto un jarrón en el suelo es la señal de una lucha. El cuchillo que en la casa tiene la propiedad de ser un utensilio para comer, puede en la escena del crimen ser redefinido como “arma homicida”.<sup>26</sup> Según explica Serres:

el derecho marca límites. El lazo hace sensibles esos bordes, pero sólo cuando deviene derecho; con anterioridad define un espacio, plano o volumen, libre y sin lazo. O un área de no-derecho en el interior del derecho. Así, la variación que precede a la frontera es tan importante como el borde.<sup>27</sup>

Pero hay que recorrer el borde, surcarlo, allí donde derecho y espacio se reclaman. Como escribía Rousseau, con una queja, sin embargo, el rey católico tenía la ilegítima costumbre de *apropiarse* de las tierras americanas sin moverse de su despacho.<sup>28</sup> Una verdadera magia de la acción a distancia, en su forma secularizada: la representación política— y allí Rousseau se rebelaba. Pocos hombres sin embargo para su tiempo fueron más devotos de las magias públicas y cívicas, de los bautismos morales, de la *eticidad* del patíbulo, que el *psicópata ginebrino* como lo llamaban algunos que no tenían nada mejor que oponer.

El hechizo sin embargo era remoto y cierta debilidad *fisiológica* lo neutralizaba. Así ciudades como Buenos Aires tuvieron que ser fundadas dos veces, como un espacio precedido por su propia ruina.

Sobre esa doble *abstracción* o *sustracción* de la tierra, Rivadavia legisló en el aire. Y el pueblo de las costumbres se le *fugó* entre las manos. La ley no pudo interpelar la agitación de las montoneras. Los montones de cuerpos refractan su injerencia filosa. Enturbian su agudeza, reciben a los asesinos que la ley persigue y borran toda huella de una identidad jurídica. Vivos y muertos, animales y humanos. “El matadero” de Echeverría aún da ese testimonio: un lodazal de sangre animal y *afrancesada*, en perfecta indiferencia. Contemporáneamente, Sarmiento-Rousseau denunció ese desacople lleno de buenas intenciones. La revolución *de hecho* no

<sup>25</sup> “la función del ‘cuerpo del delito’ dentro del proceso es la de un presupuesto de incoacción de la misma categoría que la partida de defunción de una persona en el presupuesto de incoacción del proceso sucesorio... constituye las base del procedimiento, conforma la feliz expresión del legislador (art. 207 C. Ptos. Penal)”, de otro modo “el proceso no podría ser viable por ausencia de un presupuesto”. DÍAZ, C., *El cuerpo del delito*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1996, pag. 7

<sup>26</sup> “medida cautelar que se ejercita sobre las cosas, especialmente sobre aquéllas que se involucran en el concepto de ‘armas, instrumentos o efectos provenientes o que tengan relación con el delito’, privándose a su titular o propietario de la posesión o la tenencia de las mismas, mientras dure el proceso” DÍAZ, C., *El cuerpo del delito*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1996, pag. 149

<sup>27</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 175

<sup>28</sup> “Estas ceremonias se multiplicaron vanamente, y al rey católico le bastó de repente tomar posesión de todo el universo desde su despacho, suprimiendo tan sólo de su imperio lo que anteriormente poseían los demás príncipes”. ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, pag. 22

había sido *pensada*, y por su falta de pensamiento no *prendió* en la tierra. La abstracción resultaba de una falta del pensamiento, no de un exceso. La mediación de la ley y de la *tierra* había sido un matrimonio por conveniencia, un oportunismo de abogados que debía pagar caro su desapego, una vez que el fuego de la revolución se ahogó precipitada y misteriosamente en el mar. *Tanta agua era necesaria, se dijo, para apagar tanto fuego*. Pero en el colmo de la deshilvanación del espacio, en el retorno y la expansión de la barbarie (ese “mal salvaje” *interior* e irreductible desde entonces), ocurrió aquello que ni el pensamiento pudo dar, ni la nación ignorar: *la unidad del pueblo y del suelo*. Así dice Sarmiento que del desmembramiento *federal* nació la unidad constituyente, el suelo propicio para una fundación efectiva, mientras del *juridicismo* unitario había surgido el desmembramiento. El veneno es el remedio y el remedio es el veneno. El montón de los cuerpos, la montonera, refracta la ley, pero la ley, el *nómos*, consiste en repartir un montón dado, una indiferencia previa: “primitivamente algo que *németai*, algo que es repartido, distribuido o dispensado. Presupone, por tanto, un sujeto activo— creyente, practicante, dispensador—. Una mente de la que el *nómos* emane”.<sup>29</sup> Pero ocurre que la demanda más elemental de esta obra de la legislatura consiste, en la teoría y en el mito, en que ese sujeto presupuesto y *activo* debe ser en cierto modo *receptivo*, como un sujeto *que se niega a sí mismo* o bien que no obra en función de un principio subjetivo. De esa impotencia da buena cuenta Foucault cuando introduce su famoso texto sobre el desencuentro de las palabras y las cosas, en esa obra suprema de legislatura que es el pensamiento del mundo, la discriminación nominal de las cosas en el espacio, citando previamente un cuento de Borges que explícita el envés de esa impotencia que es el arbitrio que nos abre a un mundo inconcebible y, a su manera, infernal:

este texto cita ‘cierta enciclopedia china’ donde está escrito que ‘los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.’ En el asombro de esta taxinomia, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto* (...) Borges no añade ninguna figura al atlas de lo imposible; no hace brotar en parte alguna el relámpago del encuentro poético; sólo esquiva la más discreta y la más imperiosa de las necesidades; sustrae el emplazamiento, el suelo mudo donde los seres pueden yuxtaponerse... Lo que se ha quitado es, en una palabra, la célebre ‘mesa de disección’; y dando a Roussel una mínima parte de lo que siempre le es debido, empleo esta palabra “Mesa” en dos sentidos superpuestos: mesa niquelada, ahulada, envuelta en blancura, resplandeciente bajo el sol de vidrio que devora las sombras... y cuadro que permite al pensamiento llevar a cabo un ordenamiento de los seres, una repartición en clases, un agrupamiento nominal por el cual se designan sus semejanzas y sus diferencias— allí donde, desde el fondo de los tiempos, el lenguaje se entrecruza con el espacio.

---

<sup>29</sup> GUTHRIE, W. K. C., “La antítesis Nómos-Phýsis en moral y política”, en *Historia de la filosofía griega III*, Gredos, Madrid, 1996, pag. 64

*El fondo de los tiempos*, figura retórica para nombrar un estado excepcional en el que las cosas no están de algún modo ya ordenadas o repartidas, sin embargo, en el resplandor de esa *mesa* o tablilla “borrada” y, por ello, capaz de ser escrita de una forma u otra, sólo podría re-fractar la impotencia o la afección del primer escriba o *agrimensor*, una suerte de sucesión recursiva entre el acto de escribir y de borrar:

Parece ser que algunos afásicos no logran clasificar de manera coherente las madejas de lana multicolores que se les presentan sobre la superficie de una mesa; como si este rectángulo uniforme no pudiera servir de espacio homogéneo y neutro en el cual las cosas manifestarían a la vez el orden continuo de sus identidades o sus diferencias y el campo semántico de su denominación. Forman en este espacio uniforme en el que por lo común las cosas se distribuyen y se nombran, una multiplicidad de pequeños dominios grumosos y fragmentarios en la que innumerables semejanzas aglutinan las cosas en islotes discontinuos; en un extremo, ponen las madejas más claras, en otro las rojas, por otra parte las que tienen una consistencia más lanosa, en otra las más largas o aquellas que tiran al violeta o a las que están en bola. Sin embargo, apenas esbozados, todos estos agrupamientos se deshacen, porque la ribera de identidad que los sostiene, por estrecha que sea, es aún demasiado extensa para no ser inestable; y al infinito el enfermo junta y separa sin cesar. Amontona las diversas semejanzas, arruina las más evidentes, dispersa las identidades, superpone criterios diferentes, se agita, empieza de nuevo, se inquieta y llega, por último, al borde la angustia.<sup>30</sup>

La imposibilidad del afásico coincide ciento por ciento con la posibilidad de las cosas de ser repartidas según infinitos criterios, y luego vueltas a mezclar, para ser otra vez repartidas: *barajar y dar de nuevo*, como decía un autor argentino que se dejó seducir por el éxtasis de los montones de cuerpos y de la ilusión de los nuevos repartos. Es la lógica del estado de excepción, de la suspensión del orden constituido y de la reconstitución del mismo. Cada reparto es la imposibilidad del siguiente y exige la *desaparición*, palabra traumática pero perfectamente aplicable a esta situación, de todas las otras. Entre uno y otro reparto, por así decir, nada es atribuible o predicable, y un determinado mecanismo de *fijación* deber ser considerado como la forma jurídica elemental de instituir las diferencias y las semejanzas, en suma, de atribuir a cada sujeto u objeto sus *propiedades específicas*. Agamben, como es costumbre, extrema los pensamientos de Foucault hasta volver a unirlos con aquello que más quería su autor conjurar: *la ideología jurídica*, según la cual, como dice Schmitt, “el estado excepcional tiene en la Jurisprudencia análoga significación que el milagro en Teología”.<sup>31</sup> Lo *imposible*, el triunfo sobre la afasia de cierto *espacio en vías de devenir jurídico*, es una categoría positiva de la jurisprudencia, pero también, según parece, del pensamiento.

Así Parménides en cierto modo repite por adelantado la situación del afásico cuando dice que “no zanjará la conexión de lo que es con lo que es”, declarando con ello la imposibilidad de establecer o articular diferencias ontológicas en ese círculo cerrado que es su *idea de ser*.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1996, pag. 4

<sup>31</sup> SCHMITT, C., *Teología política*, Struhart y cia., Buenos Aires, 1998, pag. 54

<sup>32</sup> PARMÉNIDES, *Fragmentos y testimonios*, Gredos, Madrid, 1990, B4

Un espacio liso que no puede ser escrito o diferenciado en entes singulares. Así, aunque las puertas del conocimiento sean abiertas de par en par por obra de la Justicia, el sujeto del saber no puede dar un paso hacia el mundo de las cosas, sin que su camino pierda en el acto el estatuto de conocimiento y caiga entre las meras opiniones sin fundamentos “en las cuales no hay creencia verdadera”. Parménides que es, tal vez a pesar suyo, el primer pensador del espacio puro, antes que del *ser en su pureza*,<sup>33</sup> acaba por ser el padre de la impotencia del pensar para poner una determinación singular (un *aquí* y un *allá* del ser) que sea lógica, es decir, que no sea una *decisión arbitraria*, irracional, en el germen de la razón. Desde el inicio de la argumentación, este primer gran texto argumentativo de la historia de la filosofía, la diosa le exige al sujeto del saber una *decisión* entre dos “espacios posibles”.<sup>34</sup> Pero por obra de la misma proposición la decisión se vuelve impracticable, pues entre ambos caminos uno pasa a ser *necesario* y el otro *imposible*. Desde esta lógica estricta que la tradición bautizó como “disyuntiva de hierro”, Parménides condena su pensamiento al fracaso. Y es que el ámbito propiamente legislativo del pensamiento es también el de lo *posible* o *contingente* y sobre todo el de las posibilidades modalizadas en un sentido a la vez positivo y negativo. Pero Parménides es taxativo en este asunto y por eso se burla de aquellos “mortales que nada saben/ (y) yerran, bicéfalos, porque la inhabilidad/ en sus pechos dirige su mente errante. Son arrastrados,/ sordos y ciegos a la vez, estupefactos, una horda sin discernimiento, que considera al ser lo mismo y no lo mismo. La senda de todos ellos es revertiente”.<sup>35</sup> Aquí hay que pensar en Heráclito, pues este autor es al pensamiento naciente lo que el diluvio es al legislador: las aguas que borran todas las diferencias, que arrastran las determinaciones en un umbral de indistinción que conduce, en un extremo, a la imposibilidad de señalar algo *como algo* sin que se confunda con su contrario, y en el otro, a la posibilidad psicológica, *sofística*, de constituirse cada uno como *medida privada de todas las cosas*. Platón es el primero en poner un *dique de contención* a ese flujo acuoso de la indiferencia que es el río de Heráclito, pero es Aristóteles el que lleva la lógica legislativa a su conclusión:

el léxico bizantino conocido como *Suda* registra, en la voz *Aristóteles*, esta singular definición: ‘Aristóteles era el escriba de la naturaleza, cuya pluma se alimenta del pensamiento’... En todo el *corpus* aristotélico no hay más que un texto en el que se halla una imagen en cierto modo similar... Se trata de ese pasaje del libro tercero (*De anima*, 430a) en el que Aristóteles compara el *nous*, el entendimiento o pensamiento en potencia, con una tablilla de escritura en la cual no hay escrito aún nada... La imagen hizo fortuna en la tradición filosófica occidental. El tra-

<sup>33</sup> “Parménides conserva como condición esencial del Ser lo que para nosotros es esencial de la naturaleza externa, es decir, la espacialidad. De allí la tendencia de Parménides a identificar la contraposición del ser y no-ser con la otra, lo lleno y lo vacío”. LAMANNA, E. P., *El pensamiento antiguo*, en Historia de la filosofía I, Hachette, Buenos Aires, 1970, pag. 118

<sup>34</sup> “Pues bien, yo (te) diré— tu preserva el relato después de escucharlo—/cuáles son las dos vías de investigación que son pensables./ Una, que es y no es posible que no sea (...) La otra, que no es y que es necesario que no sea.” PARMÉNIDES, *Fragmentos y testimonios*, Gredos, Madrid, 1990, B2

<sup>35</sup> PARMÉNIDES, *Fragmentos y testimonios*, Gredos, Madrid, 1990, B6

ductor latino, al verter *grammatéion* por *tabula rasa*, la consignó en una nueva historia que desembocaría; por una parte, en el ‘papel en blanco’ de Locke (‘supongamos que en principio la mente no sea otra cosa que lo que llamaríamos un papel en blanco sin caracteres, sin ninguna *idea*’) y, por otra, en la frase hecha *hacer tabla rasa*...

La dificultad que Aristóteles intenta salvar con la imagen de la tablilla consiste, en efecto, en la descripción de la pura potencia del pensamiento y de su transición al acto. Pues si el pensamiento tuviese en sí mismo una forma determinada, sería ya de antemano alguna cosa... Por ello, Aristóteles se cuida de precisar que el *nous* ‘carece de otra naturaleza que no sea la de estar en potencia y, antes de pensar, no es actualmente nada en absoluto.’ La mente no es, pues, una cosa, sino un ser puramente en potencia, y la imagen de la tablilla de escribir en la que aún no hay nada escrito sirve justamente para representar el modo de existencia de la pura potencia. Toda potencia de ser o de hacer es siempre, de hecho, para Aristóteles, al mismo tiempo potencia de no ser o de no hacer..., pues de otro modo la potencia se trascendería siempre en el acto y se confundiría con él (tal es la tesis de los Megáricos que Aristóteles rechaza explícitamente en el libro *theta de la Metafísica*). Esta ‘potencia de no’ es el hilo secreto de la doctrina aristotélica de la potencia, lo que hace toda potencia en cuanto tal una impotencia... Así como el arquitecto conserva su potencia de construir aun cuando no la actualice.<sup>36</sup>

El pensamiento, que se funda en el poder de decisión o de escisión, en la diferenciación o análisis; sea que juzga de *distinto* lo que es distinto— diciendo de lo que es, *que es*, y de lo que no es, *que no es*— o bien sea que juzgando distingue lo que estaba indistinto, tiene como condición de posibilidad lo mismo que el derecho, sino el derecho mismo, *que divide las aguas* y atribuye lo que es propio o propiedad a aquello que es su propietario o substrato.<sup>37</sup> En cuanto al absurdo, ahora elemental, que socava la fundación y la arquitectura del suelo de Buenos Aires, basta decir que sólo un *ciego legendario*, un Tiresias con aires extranjeros, un soñador apolíneo, podía aclarar esta ceguera de nuestra historia, y en dos sentidos: primero, cuando Borges afirma que a él *se le hace que Buenos Aires no ha sido fundada nunca*, como si la *tábula* siempre hubiera estado *ya* escrita, como una identificación absoluta de la potencia de ser y del acto de ser (como aquel Dios que implica la necesidad de su existencia en su pura posibilidad de ser pensado), y, segundo, en su texto “*Tlön, Ukbar y Orbis Tetrius*”, donde el más abigarrado y perfecto pensamiento *del mundo y de la civilización* no logra pasar al acto de *constitución política*, exhibiendo con ello como la potencia pura de una legislación, que sólo la impotencia revela como *distinta* del mundo que ella legisla. Hasta un delirio, sabía Borges, era *capaz y capaz de no* trenzarse en el mundo, de ser el mundo o su arquitectura secreta:

Casi inmediatamente, la realidad cedió en más de un punto. Lo cierto es que anhelaba ceder. Hace diez años bastaba cualquier simetría con apariencia de orden —el materialismo dialéctico, el antisemitismo, el nazismo— para embelesar a los hombres. ¿Cómo no someterse a Tlön, a la minuciosa y vasta evidencia de un planeta ordenado? Inútil responder que la realidad también está ordenada. Quizás lo esté, pero de acuerdo a leyes divinas— traduzco: a leyes in-

<sup>36</sup> AGAMBEN, G., “Bartelby o la contingencia”, en *Preferiría no hacerlo*, A. A. V. V., Pre-textos, Valencia, 2001, pag. 96 y s.

<sup>37</sup> “Puesto que el surgir de la distinción entre verdadero y falso parece contemporáneo del acto de instituirse la sociedad”. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003, pag. 71



humanas— que no acabamos nunca de percibir. Tlön será un laberinto, pero es un laberinto urdido por hombres, un laberinto destinado a que lo descifren los hombres.

El contacto y el hábito de Tlön han desintegrado este mundo. Encantada por su rigor, la humanidad olvida y torna a olvidar que es un rigor de ajedrecistas, no de ángeles... Una dispersa dinastía de solitarios ha cambiado la faz del mundo. Su tarea prosigue. Si nuestras previsiones no yerran, de aquí a cien años alguien descubrirá los cien tomos de la segunda Enciclopedia de Tlön.

Entonces desaparecerán del planeta el inglés y el francés y el mero español. El mundo será Tlön.<sup>38</sup>

Por lo demás, que Buenos Aires *esté fundada dos veces* o que *haya existido por siempre es*, de derecho, lo mismo. Esta conclusión surge del contraste entre Rivadavia como legislador de Tlön, de una ciudad solamente escrita, o el Agrimensor de Kafka, que no logra recorrer el sendero que separa el Castillo de la aldea y la aldea del Castillo, con cualquier otro legislador, hasta el más minúsculo de todos, aun Robinsón en su isla, que haya logrado instaurar o plasmar su jurisprudencia *en el mundo*, montando, por así decir, el derecho sobre el hecho, para llamar a las cosas por su nombre de modo que las cosas *respondan* “henos aquí”. Pero también surge de la lógica de la jurisprudencia que se concibe como un acto *absoluto*, que barre con el suelo sobre el que se recorta y con el tiempo que la precede. El acto de institución se constituye así como una falta de sentido histórico: “la ley es intolerante respecto de su propia historia, interviene como un orden absoluto y desligado de toda procedencia. Aparece como aquello que no aparece como tal a lo largo de una historia”.<sup>39</sup> Pero inaugura una historia.

En suma, el espaciamiento *original* del terruño que llegará a ser una ciudad *se inaugura* a partir de una fecha mítica, que coincide con *la bajada de las aguas*, el final de una catástrofe, pero sobre todo, con una señal de las fuerzas celestes destinada a garantizar la regularidad de las diferencias establecidas que la misma inundación había truncado. Así Noé, quien decide sobre los pares ordenados de animales que irán a sobrevivir, recibe este mensaje: “a partir de hoy, la siembra y la cosecha, el frío y el calor, el verano y el invierno, y el día y la noche no cesarán mientras la tierra permanezca”.<sup>40</sup> Un tiempo sin catástrofes es la promesa que alumbra la apertura de un espacio *normal* para el transcurrir de la vida en su sentido comunitario. Pero sólo surge de las catástrofes. La amenaza permanece latente. La inestabilidad del infierno es el substrato de la estabilidad del derecho. La ciudad abre sus puertas, el infierno sus fauces.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> BORGES, J. L., Obras completas II, Emecé, Buenos Aires, 1989, “Tlön, Ukbar y Orbis Tetrius”, pag. 442 y s.

<sup>39</sup> DERRIDA, J., *La filosofía como institución*, Granica, Barcelona, 1984, pag. 107

<sup>40</sup> *Génesis*, viii. 22.

<sup>41</sup> Pero, de nuevo, como el diluvio borró los límites y mojones de los campos cultivables, al mismo tiempo desaparecieron las propiedades: retornando al terreno devenido caótico, los harpedonaptas o agrimensores lo vuelven a distribuir y, así pues, hacen renacer el derecho, que había sido borrado. Éste reaparecerá al mismo tiempo que la geometría; o más bien, ambos nacen con la noción de límite, de borde y de definición.<sup>41</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 92

# I. Los umbrales de la ciudadanía

## 2- La casa del rey Midas

Según una famosa expresión de Foucault, durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y *además* capaz de una existencia política.<sup>1</sup> Todo está y no está en el adverbio, partícula ejemplar que oculta lo mismo que muestra según se mire.<sup>2</sup> Claro que la coordinación entre los términos no es poco problemática, pero si uno dice que *el hombre es un animal político* está afirmando una diferencia que puede serlo todo. Por ejemplo, que “la simple vida natural es excluida del ámbito de la *polis* en sentido propio y queda confinada en exclusiva, como mera vida reproductiva, en el ámbito de la *oikos*”.<sup>3</sup> La implicación de lo animal y de lo humano queda, por obra de esta modalización, complicada. La sola posición del adverbio, en tanto deja abierto un margen para la articulación de diferencias y semejanzas, lo complica todo. Y donde hay complicación hay complicidad. Pero habrá a quien le parezca todavía un abuso haber acercado la palabra “animal” a la otra “hombre” en la definición. Como si el hombre hubiese cortado alguna vez el cordón umbilical que lo enlaza a la existencia animal. Pero estas cuerdas no se cortan, se tensan o se aflojan, ahí, en el mundo, donde el lenguaje da muestras de padecer una insuficiencia crónica.

De este modo, resulta que algunos hombres son menos animales que otros que a su vez son más animales que los animales: “así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lasciva y voracidad”.<sup>4</sup> Y es que esa supuesta *capacidad*, ese “aspecto subjetivo en la génesis del poder” que hace del hombre *privado* uno *público*, puede quedar también suspendida, por ejemplo, con el “desencadenamiento de las fuerzas involuntarias, el debilitamiento de la energía y la muerte sin descendencia honorable”.<sup>5</sup> Como una potencia jamás actualizada hasta el punto de atrofiarse y recoger al “hombre” indefinidamente tras las márgenes estrechas de la *existencia animal*. Midas, figura legendaria de esa posibili-

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 1- La voluntad de saber*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1999, pag., 163.

<sup>2</sup> Cfr. AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 16: “lo problemático es, precisamente, el significado de ese ‘además’”.

<sup>3</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 10.

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1253a15

<sup>5</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 128. Cfr. “El cuerpo y sus pasiones necesitan que el alma los dirija e integre. Si se produce una rebelión del cuerpo contra el alma y los apetitos buscan su bien por cuenta propia, la consecuencia es el desorden, y al final, el apetito dejado suelto no encontrará el bienestar que buscaba.” SAFRANSKI, R., *El mal*, TusQuets, Barcelona, 2002, pag. 38

dad, ya no logra salir a la *polis* como un ciudadano hecho y derecho. Demorado en el umbral de la *oikos* por el modo desarreglado de su mantenimiento, coaguló su impotencia en cada necesidad postergada, en cada apetición suspendida, hasta enrocar su dignidad regia en una metamorfosis regresiva que sólo con el perdón del *dios de las máscaras* pudo esquivar el enlace funesto.<sup>6</sup>

Si el gesto de marchar de la *oikos* a la *polis* traza la especificidad del “animal-(además)-hombre”, si una vida puede naturalmente recibir el atributo de *buena*, al calificarse o realizarse políticamente; un movimiento impasible agudizado por la voluptuosidad de ciertos placeres de contacto, —“pues no hay placer susceptible de *akolasia* si no hay tacto y contacto”—, mantiene a nuestro rey más acá del umbral de calificación de su existencia, esclavo de una “inversión” que es el envés de su malogro:

a causa de esta agudeza hemos sido llevados a *invertir las jerarquías*, a colocar esos apetitos y su satisfacción en la primera fila, a darles poder absoluto sobre el alma. También por causa suya hemos sido llevados a ir más allá de la satisfacción de las necesidades y a seguir buscando el placer incluso después de la restauración del cuerpo.<sup>7</sup>

Retomando los términos de Foucault, la vida política es posible para el animal sólo cuando este *es y (además) se hace* capaz de gobernarse a sí mismo, de instalarse en una relación activa y liminar con su propio deseo animal y como por encima de él.<sup>8</sup> Así sabrá modular la frecuencia en verdad cotidiana del *uso de los placeres*, hará posible un “uso”, una instrumentación activa de los placeres, de su propio cuerpo, según criterios que son como instancias de una técnica (económica, dietética, erótica, etc.), de un saber práctico que, polémicamente, recoge su prerrogativa, su autoridad, de la *naturaleza*.<sup>9</sup> Como una traducción discursiva de *su voz* que apenas desoída alentaría un juego asimétrico entre *physis* y *nómos*, haciendo alternar

---

<sup>6</sup> “encantado de virtud tan extraordinaria, se entregó a los transportes de su alegría. Cuando fue a la mesa y quiso tomar el pan, se le convirtió en oro. Lo mismo le sucedió con todas las demás viandas y el vino. Sorprendido por este detalle, con el que no contó, rico y pobre a la vez, detestó una opulencia tan funesta y se arrepintió de haberla deseado. En medio de tanta abundancia no podía satisfacer su hambre ni aplacar la sed que le devoraba. ‘Padre Baco —imploraba—, reconozco mi falta; perdóname y líbrame de un estado que no es bueno sino en apariencia.’ Baco, dulce y bienhechor, le concedió de nuevo su petición. ‘Vete y lava tus manos en el río que corre cerca de la ciudad de Sarde, introdúctete en sus aguas para purificarte del pecado cometido.’ Midas obedeció, y al perder él la virtud de convertir en oro todo lo que tocaba, se la transmitió al Pactolo, que tiempos después arrastraba arenas de oro. Como este río se desborda con frecuencia e inunda las campiñas, se encuentran en ellas las venas de oro que él deja”. OVIDIO, *Las metamorfosis*, Altaya, Barcelona, 1996, XI, I

<sup>7</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 39 y 49. (Cursivas nuestras).

<sup>8</sup> “tal como la casa sólo puede tener buen orden a condición de que la jerarquía y la autoridad del dueño sean respetadas, igualmente el hombre será temperante en la medida en que sabrá dominar a sus deseos como a sus servidores”. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 69

<sup>9</sup> “el régimen es... un modo de problematización del comportamiento, que se hace en función de una naturaleza que hay que preservar y a la que conviene conformarse.” “El régimen ha de establecer una medida: ‘un cerdo se daría cuenta’, como dice uno de los interlocutores del diálogo platónico los *Rivales*: ‘por lo que respecta al cuerpo’, lo que es útil es ‘lo que está dentro de la justa medida’ y no lo que sobrepasa o adolece.” “A través de una dietética que debe determinar cuando es útil y cuando nocivo practicar los placeres, vemos dibujarse una tendencia general hacia una economía restrictiva.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 95 y ss.

como sombras en el espacio demarcado para la reproducción de la vida, la silueta esbelta del libre, la curvatura instrumental de la bestia, en la horrible impostura del *invertido*, cuyo modo de recordarnos a los animales,<sup>10</sup> contiene de inmediato una ambigüedad: pues las bestias siguen *su* naturaleza inmediatamente o, “lo que es lo mismo”, necesariamente siguen la regla o el desarreglo del *despotés*.<sup>11</sup> El modo bestial del “invertido”, en cambio, es contingente o potencial, tanto como lo es su moderada contraparte.

Es el lujo, como ha anotado tantas veces Bataille, un rasgo eminentemente humano. Consumo de exceso ligado a la producción excedente, que se opone al almacenamiento, a la previsión de la necesidad futura. En este sentido, se observa cierta predilección por el brillo fugaz del instante. Podría decirse que el mañana no logra reducir la realidad del excedente a la posibilidad de la carencia. Que la experiencia no ha madurado la fruta ceca que hace a los hombres prudentes. Y que tiene a la muerte, por la vía del dolor más intenso, aquel que empalma hasta confundirse con el placer más insensato, como su horizonte interno. Y en efecto, como ha escrito Nietzsche, “del aniquilamiento del individuo puede nacer un goce”.<sup>12</sup>

Pero este goce no tiene solamente un carácter estrictamente privado, un vérselas frente a frente con la propia animalidad desembozada. Hay un costado espectacular, que en su manifestación extrema, de algún modo, *afecta* el espacio público, tan apretado en las ciudades antiguas: “es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio... la inversión de su relación es perjudicial para todos”.<sup>13</sup> Por eso la inversión de Midas, a pesar de lo *bajo* de su incuria, revelará “además” un rasgo eminentemente político— hombre libre sometido a la servil *impotencia* del deseo. Ciudadano que porta en sí mismo y hasta enarbola, se diría, su no pertenencia a la ciudad y al *nómos* comunitario: su propia inhumanidad. Tal gesto nos recuerda menos felizmente aquel otro de los cínicos que consistía en hacer en la plaza pública con *total naturalidad* (en eso radica el carácter político del gesto cínico: *como perros*) aquello que debía permanecer privado;<sup>14</sup> también recuerda a

---

<sup>10</sup> “Pero qué diferencia hay, Eutidemo, entre el hombre intemperante – dijo Sócrates- y la más estúpida de las bestias.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 78

<sup>11</sup> “pues todo animal es llevado a pastar mediante latigazos.” HERÁCLITO, *fragmentos*, en R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo veintiuno, Madrid, 1998, B.11

<sup>12</sup> NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 99. Cfr. GOETHE, *Fausto*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1968, pag. 44: “Yo me entrego al torbellino, al placer más doloroso, al odio predilecto, al sedante enojo. Mi pecho, curado ya del afán de saber, no ha de cerrarse en adelante a ningún dolor, y en mi ser íntimo quiero gozar lo que de toda la Humanidad es patrimonio, aprehender con mi espíritu así lo más alto como lo más bajo, en mi pecho hacinar sus bienes y sus males, y dilatar así mi propio yo hasta el suyo y al fin, como ella misma, estrellarme también.”

<sup>13</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1254b6

<sup>14</sup> “Es pues contra esta regla de no hacer público algo que Diógenes dirige su crítica ‘gestual’; Diógenes Laercio dice en efecto que tiene por costumbre ‘hacer en público todas sus cosas, las comidas y el amor’ y que el razona

aquellos “clubs de devilworshippers... que tenían por norma reunirse a comer en los días considerados nefastos”.<sup>15</sup>

Agamben habla de un “umbral de indiferencia”, pensando en una suerte de *política del tocador*, una línea de penetración del poder público en la esfera privada, o inversamente, en un principio subjetivo enraizado a las condiciones de una existencia política. La fórmula de Foucault escondería en el envoltorio de un adverbio al dios Jano, en cuyo cráneo se cifraría la fórmula de una mediación secreta. El hombre hace política y la política hace al hombre.<sup>16</sup> Todo esto que ha sido el pasto de la ciencia ficción contemporánea, entra en la filosofía escondiendo uno de sus rostros.

Pero el efecto de umbral no se detiene en esa estricta simetría o lo hace a la manera de los espejos enfrentados. Y entonces, en ese lapso, por esa irrupción que escapa a toda delimitación estable, a toda repartición del *nómos*, el “además” de la fórmula pierde su sentido preciso. No delimita ya dos campos más o menos autónomos. *Hay un animal que, incapaz de una existencia política, sin embargo, la posee.* El umbral que separa lo privado de lo público, articulando en buenos términos la ciudad con su exterior silvestre, humanidad y animalidad, prolonga más allá de la esfera privada, hasta entroncar coextensivamente en el cuerpo político mismo, y exponerlo a su disolución, si esa cuota privada se sobredimensionara al prolongar el umbral, y en la palestra de lo público, fuera a instalarse como una desviación del *nómos*, con un poder de influencia que alcance lo contagioso.<sup>17</sup> La crisis interna de un Estado, por lo demás, la fragmentación de su unidad fundamental, siempre fue vista en términos de esta *inversión*, como un dominio de lo privado sobre lo público y de lo extraño sobre lo propio. Una fisura en el umbral humano que debía poner su límite a la embestida animal. Agustín, como había hecho Platón al definir al tirano como un lobo hambriento,<sup>18</sup> capta mejor que nadie esta relación difusa, inestable, de lo humano y lo no-humano, que antecede la disolución del cuer-

---

así: ‘si no es malo comer, tampoco lo es comer en público’.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 53

<sup>15</sup> DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1994, pag. 180

<sup>16</sup> “¿dónde está entonces, en el cuerpo del poder, la zona de indiferencia (o, por lo menos, el punto de intersección) en que se tocan las técnicas de individualización y los procedimientos totalizantes? Y, más en general, ¿hay un centro unitario en que el ‘doble vínculo’ político encuentre su razón de ser?” AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la muda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 15

<sup>17</sup> “Así pues, las discordias civiles nacen de minucias, no tratan de minucias; los conflictos son por cuestiones importantes... Por eso precisamente se deben tomar precauciones sobre tales asuntos desde el principio y acabar con las disensiones de los jefes y de los poderosos, pues la falta se produce al principio y el principio dicen que es la mitad del todo, de modo que una pequeña falta en aquel momento es proporcional a las cometidas en los estadios posteriores.” ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1303b

<sup>18</sup> “... que cuando alguien gusta de entrañas humanas descuartizadas entre otras de otras víctimas, necesariamente se ha de convertir en lobo.” “Que se haga tirano y de hombre se convierta en lobo.” “Fue derecho a escoger la más grande tiranía, y por insensatez y codicia no examinó suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 565e, 566a y 619c

po político, de su identidad, y que sigue a la pérdida de identidad de las partes privadas que lo habitan:

empecemos ya a referir brevemente, como pudiéremos, aquellas calamidades que, cuanto más interiores, fueron tanto más funestas, las discordias civiles; o, por mejor decir, inciviles e inhumanas. Ya antes que se moviesen contra Roma los aliados del Lacio, todos los animales que están de ordinario sujetos al servicio del hombre, como son perros, caballos, jumentos, bueyes y las demás bestias o ganados que están bajo su dominio, se embravecieron repentinamente, y, olvidados de su doméstica mansedumbre, se salieron de las casas y andaban sueltos, huyendo por varias partes, no sólo de los no conocidos, sino de sus propios dueños, con daño mortal o peligro del que se atrevía a acosarlos cerca.<sup>19</sup>

En pocas palabras puede decirse que una vida técnicamente llevada, toma la necesidad del cuerpo como límite natural de sus contactos sensuales, prevé sobre la base de esa necesidad y satisface su deseo corporal en función de ésta.<sup>20</sup> Así constituye y fija el umbral animal-(además)-hombre superponiéndolo al otro, privado-público: el hombre sigue una vida pública cuando ha satisfecho su necesidad animal.<sup>21</sup> Pero en función de esta *previsión suya* obtiene como un suplemento de vida por encima de la vida. Un tiempo libre de la tiranía del apetito que a su vez es un tiempo *en común*, compartido. Por el contrario, la vida del exceso es aquella que, justamente, rebasando el límite de la necesidad natural, no supera nunca la instancia animal, al hacer de cada deseo satisfecho más allá de la necesidad, una nueva necesidad ya nunca satisfecha.<sup>22</sup> Fenómeno en perfecto incremento que tan adecuadamente Burroughs denominaba “álgebra de la necesidad”,<sup>23</sup> y que en la reflexión política clásica supone el sometimiento del bien comunitario a la urgencia particular del desenfreno, a *la tiranía del apetito*.<sup>24</sup> Todo un tiempo libre ocupado vanamente en aquello de lo que se había librado, como una comunidad de la palabra dedicada tan sólo a hablar del alimento: “he aquí lo que se produce cuando se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana, y no como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo prado”. Ahora bien (el

---

<sup>19</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1998, pag. 74

<sup>20</sup> “por lo que hace a los deseos naturales que nos son comunes, las únicas faltas que podemos conocer, explica ARISTÓTELES, son del orden de la cantidad: elevan el ‘exceso’ (to pleion); cuando el deseo natural consiste tan sólo en satisfacer la necesidad.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 44

<sup>21</sup> “esta estrategia permite conjurar la intemperancia, la que en suma es una conducta que no tiene su marca en la necesidad”. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 55

<sup>22</sup> “la ambición de los hombres es insaciable: al principio bastan dos óbolos, pero cuando esto ya es una costumbre establecida, siempre necesitan más, hasta el infinito, porque la naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla.” ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1267b

<sup>23</sup> “Una vez sobrepasada cierta frecuencia, la necesidad no conoce absolutamente límite ni control. Para decirlo con las palabras de la necesidad total: ‘¿Está dispuesto?’ Sí, usted está dispuesto. Usted está dispuesto a mentir, trampa, denunciar a los amigos, robar, hacer *cualquier cosa* para satisfacer la necesidad total... El perro rabioso no tiene otra alternativa que morder.” BURROUGHS, W., *Almuerzo desnudo*, Leviatán, Buenos Aires, 2001, pag. 9

<sup>24</sup> “El mayor enemigo que puede tener un Estado es el tirano, bajo el cual, desde el principio, no hay leyes comunes, y domina sólo uno que tiene, contra toda justicia, la ley como cosa suya.” EURÍPIDES, *Tragedias*, Edaf, Madrid, 1983, frag. V

político sabe de máscaras): “los incontinentes hablan, en ese caso, como los actores de un teatro”.<sup>25</sup>

De esto resulta que la esfera privada, ámbito donde se realizan todas las faenas conservativas, es el primer espacio donde la ciudad del hombre, ya distanciada del mito, quiso resolver sus diferencias y cercanías, sus contactos, con los animales, a riesgo de recurrir al mito cada vez. La casa es un umbral, un espacio, más que un límite, que en todo caso sería imposible trazar mientras el hombre posea un cuerpo. En tanto, una vez que no lo posea más, otro umbral servirá para empujarlo al más allá— *mejor es no viajar con un hombre muerto*, como dice Henri Michaux.

Entre los bosques, pues, donde las bestias realizan salvajemente sus sensaciones y la *polis*, donde el varón *puede actualizar* la mejor de las vidas mortales, la *oikos* es el *umbral de tránsito*, espacio donde asuntos comunes a animales y hombres se organizan según la sobria previsión del *oikos déspota*, dedicado a hacer del viviente que él es y de la vida que pulula en su torno, la obra y el instrumento de una técnica de reproducción y calificación, todo un arte de vivir para vivir bien, un amaneramiento de la vida según se organizan sus maneras.<sup>26</sup>

Maneras que se sobreponen al llano apetito y hacen la diferencia, allí donde se implican, entre el varón libre y el buey, por medio de los instrumentos, animados o inanimados, que son como mediaciones en el contacto con el animal. Pues extienden-bajan hasta él la mano liberada del hombre, sin prolongar sus posibilidades de contacto, que son siempre posibilidades de contagio: “el buey hace las veces de criado para los pobres”.<sup>27</sup> La gradación jerárquica es notable y casi no deja resquicios dentro de la *oikos*: “las plantas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas... Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitiva por naturaleza... y debe utilizarse *contra los animales salvajes y contra aquellos hombres* que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello... una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía (...) Los más perezosos son los pastores, ya que de los animales domésticos obtienen graciosamente la alimentación sin trabajo, aunque les es necesario trasladar los rebaños a causa de los pastos, y ellos se ven obligados a acompañarlos, *como si cultivaran un campo viviente*”.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000, 1170b11 y *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1147a23

<sup>26</sup> “el régimen es todo un arte de vivir.” En FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 95

<sup>27</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1252b

<sup>28</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1256b (Cursivas nuestras) Nótese la analogía que se establece entre *animales salvajes* y “esclavos rebeldes” que se complementa con nuestra cita anterior que iguala al *buey*

Como podrá apreciarse, la jerarquía no se conmueve ante meros animales desencajados, sino que salta, por obra de una comparación un poco capciosa, hasta los hombres que habiendo invertido las jerarquías, también quedaron frente al *nómos* que separa y articula lo humano y lo animal en una situación en principio ambigua, pero en rigor, hay que decir, “inestable”, tanto como puede propiciar la furia de los elementos animales que la ciudad integra, sea en el cuerpo de los hombres, sea en el de los esclavos y otras bestias sometidas al yugo. Los animales de afuera, en cambio, no saben nada del exceso, ni de los medios técnicos que lo hacen posible. Viven inmediatamente entre el hambre y la satisfacción o la muerte, en un clima intempestivo de reproducción y violencia. Comen y son comidos. Su *deseo* tiene un límite que habla en la voz del dolor y del placer, de la carencia y de la hartura: *la voz de la naturaleza y la necesidad*. Esta voz manda para ellos sin más ni más. No se halla en la vida del animal nada parecido a una sujeción voluntaria del tiempo presente al mañana del goce, ni una subordinación instrumental de medio a fin, ni a cualquier otra “regla práctica” de conducta. De allí que el hombre del exceso prendido a la chispa del gozo se parezca un tanto a ellos. Pero el exceso trasciende la demanda de la naturaleza, tanto como lo hace el *nómos* humano que pretende traducirla de la mejor manera, esto es, tomando distancia del elemento de violencia que le es constitutiva, ya sea por una convención que lo separa de ella (de donde puede surgir una queja *gorgiana* frente a esa artificiosa tranquilidad),<sup>29</sup> ya porque la naturaleza humana sea esencialmente no violenta.<sup>30</sup>

Lo notable aquí es constatar cómo la naturaleza es a la vez un patrón de referencia para la semejanza (naturaleza humana), como para la diferencia (naturaleza animal), interior y exterior a un tiempo; ella misma parcelada en estratos de valoración: “el más bello de los monos es feo al compararlo con la especie de los hombres”.<sup>31</sup>

Los animales, o bien, los modelos animales que el hombre ha construido, siempre han sido grandes patrones comparativos para la valoración, la investigación y la legislación de la ciudad humana: “la sociedad y el Estado tienen necesidad de caracteres animales para clasificar a

---

con el *siervo* para el pobre. Finalmente el ganado (que permite calificar a los pastores como *perezosos*) es comparado con un *campo viviente*, es decir, con la *vida vegetal* o puramente *nutritiva* que en Aristóteles (Cfr. *Acercas del alma*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995) es el último grado y el más general de las especies vivas (el hombre posee un principio vegetativo pero la planta no posee ni movilidad animal, ni *espiritualidad*. Retomaremos brevemente esta escala anímica en II. 6

<sup>29</sup> “Dijo que los seres vivos surgieron primero del lodo, y que la justicia y la injusticia no existen por naturaleza sino por convención.” Arquelao, frag. V

<sup>30</sup> “Oh Perseus! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia. Pues el *nómos* impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos, a los hombres en cambio les dio la justicia que es mejor.” Hesíodo, frag. 200-4

<sup>31</sup> HERÁCLITO, *fragmentos*, en R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo veintiuno, Madrid, 1998, B.82



los hombres”.<sup>32</sup> Los animales, que fueron los primeros *otros* del hombre, de los que este se alejó, según Bataille, un poco aterrado y un poco apenado, son a la larga los primeros “negros” del hombre, si se permite la expresión: su hedor, su postura gacha, el servilismo de muchos de ellos, pero sobre todo unos comportamientos sexuales y alimenticios violentos, construyen tanto el afuera absoluto de las maneras de vivir ciudadanas, como una marca para fijar, en el interior, las partes “inestables” que no se dejan reducir a esas maneras y que, de otro modo, exhibirán un rasgo de violencia irreductible que no permitiría al hombre terminar jamás de escindirse de su costado bestial.<sup>33</sup>

Todavía en los bemoles de la modernidad, la descalificación política se hará en términos animales (por no hablar de los epítetos animales que usa el nazismo previamente a la deportación): el “rey incestuoso” de la propaganda revolucionaria o el “pueblo caníbal” de la reacción post-revolucionaria, son construidos en los panfletos con caracteres inconfundiblemente animales, con su corolario elemental, que es la excepción del *nómos* ciudadano: “¿se le deben aplicar realmente las leyes? En cuanto ser de naturaleza monstruosa y enemigo de la sociedad entera, ¿no tiene ésta que deshacerse de él sin acudir siquiera al arsenal de leyes?”<sup>34</sup> Incluso Marx colorea la “alienación” en términos de una inversión estrictamente dada entre lo humano y lo animal, ligada a la actividad técnica frente a los consumos meramente biológico-reproductivos: “de esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”.<sup>35</sup> Pero esta manera jurídica de investir-calificar la vida animal, por medio de su exclusión-descalificación, que en Marx ya ha tomado el tono de la denuncia histórica, frente a la tendencia naturalizadora de la tradición precedente, ha evidenciado también el hecho de que la muerte puede calificarse de maneras distintas: un monstruo muere como un animal, fuera del ritual ciudadano, no como un hombre. Midas

---

<sup>32</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 245

<sup>33</sup> Cfr. “En los más lejanos orígenes griegos del más elevado rigor, los primeros científicos, reunidos o dispersos, más que demostrar, discuten, son juristas tanto como geómetras.” SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 41

<sup>34</sup> FOUCAULT, M., *Los anormales*, Fondo de cultura económica, México, 2000, pag. 97. “El gran exterior, la gran alteridad que nuestra interioridad jurídico política define, desde el siglo XVII, es, pese a todo, el canibalismo y el incesto.” “El déspota es el individuo cuya existencia se confunde con el crimen y cuya naturaleza, por tanto, es idéntica a una contranaturaleza. Es quien hace valer su violencia, sus caprichos, su sinrazón, como ley general o razón de Estado. Vale decir que, en sentido estricto, desde su nacimiento hasta su muerte... el rey —o al menos el rey tiránico— es simplemente un monstruo.” “Él es el enemigo absoluto y el cuerpo social en su totalidad debe considerarlo como tal. En consecuencia hay que matarlo, como se mata a un enemigo o a un monstruo.” “En el plano de la teoría del derecho, estos significaba que cualquiera, aún sin consentimiento general de los demás, tenía derecho a eliminarlo”... “Todos los monstruos humanos son descendientes de Luis XVI.” FOUCAULT, M., *Los anormales*, Fondo de cultura económica, México, 2000, pag. 95 y ss.

<sup>35</sup> MARX, K., *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004, pag. 110.

moriría de hambre, sin previsión ni cálculo, “en medio de la mayor abundancia”, como dice Aristóteles.<sup>36</sup> “Como piojos”, dice Hitler, serán aplastados los judíos. “Como un perro” muere Joseph K en el *Proceso*, sin “ingresar” jamás a la ley. Hay una muerte propia del animal, descalificada y a la vez descalificante, y otra ciudadana. Cada una se corresponde perfectamente con la calificación de su existencia previa. Cada quien se va de la ciudad de los vivos tal como la habitó, según gustaba mostrar a Diógenes Laercio en sus *Vidas de filósofos*, sin olvidar el efecto retrospectivo que la muerte, como corolario, tiene sobre la existencia que la ha precedido. Una novela contemporánea, situada ocasionalmente en la Alemania de post-guerra, lo expresa de la forma más extrema: “Wilhem señala un mendigo andrajoso que pasa furtivo. Hans le pega un tiro en la nuca. ‘Merece morir por apestar así... Esta basura sin nombre no tenía papeles’”.<sup>37</sup> Agamben, a su vez, señala la ambigüedad que puede introducir el desarreglo de la muerte en una vida previamente calificada en un fragmento de *Los hermanos Karamazov*: los monjes llegan a dudar de la santidad a poco indiscutida del *stárets Zosima* cuando su cuerpo empieza a apestar “indignamente” como un animal.<sup>38</sup> El mendigo de la novela de Burroughs, su vida, en cambio, ya apeataba desde antes de morir. Toda la República de Platón podría leerse en esta clave, desde la primera discusión con el “exaltado” Trasímaco, respecto de si los más depravados viven y mueren mejor que los “justos”, hasta el mito final de la condenación *post-mortem* de todos los crímenes cometidos en vida, relatado por el armenio Er, quien se levanta sobre un montón de cadáveres putrefactos en perfecto estado, es decir, perfectamente individuado.<sup>39</sup>

Los animales y los muertos *apestan*, además de ocupar los dos umbrales de la ciudadanía. El ciudadano empieza allí donde el animal *se esfuma* y se esfuma él mismo donde *empieza* la muerte. Los griegos utilizaban la misma voz, “*sóma*”, para nombrar tanto el cuerpo viviente como el cadáver, mientras contaban con dos voces, “*zoé*” y “*bios*”, para diferenciar la mera vida que compartían con animales y plantas de su excluyente calificación.<sup>40</sup> Y es que esa peste exhala hacia adentro una certeza que se las arregla mal con la dignidad humana, cuyo foco de irradiación será la “*psyché*”, que a un tiempo alude a la facultad activa del viviente y a la

---

<sup>36</sup> “Ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el Mito de aquel Midas, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba.” ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1257b.

<sup>37</sup> BURROUGHS, W., *Tierras de Occidente*, Península, Barcelona, 1989, pag. 27

<sup>38</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 83

<sup>39</sup> “habiendo muerto en la guerra, cuando al décimo día fueron recogidos los cadáveres putrefactos, él fue hallado en buen estado; introducido en su casa para enterrarlo, yacía junto a la pira cuando volvió a la vida y, resucitado, contó lo que había visto allá”. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 614b

<sup>40</sup> Cfr. AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, particularmente la *Introducción* y pag. 88

entidad difusa que lo sobrevive, esto es, aquello que hace la diferencia con el animal, en vida, y con el cadáver, tras la muerte.<sup>41</sup>

Desde afuera hacia afuera, la mirada del hombre se detiene un poco más allá de los *muros de la ciudad*, para corroborar un principio limitativo que hace coincidir los umbrales de su vida con el suelo y con el tope de una jerarquía de valor para la distribución o el retiro de dignidades, pues como ha dicho Aristóteles, “sólo las bestias y los dioses pueden vivir fuera de la ciudad”.<sup>42</sup> Lo infra-humano y lo supra-humano, inhumanidades, para que en el medio, la ley del hombre encuentre su campo de aplicación específico.<sup>43</sup> No se construye el adentro sino por una referencia hacia afuera, una escisión que lo interioriza, por fuerza.<sup>44</sup> Así ha dicho Deleuze: “el Estado siempre ha estado en relación con un afuera, y no se puede concebir independientemente de esta relación... El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar”.<sup>45</sup>

### 3- El umbral y el contacto

cráneo de perro, olfatear de perro, ojos en el suelo, avanza hacia una sola gran meta. Ah, pobre cuerpo de perro. Aquí yace el cuerpo del pobre cuerpo de perro.

J. Joyce

Los *contactos* con el *más allá de la vida* o con el *más acá del hombre*, implican un coeficiente de ingresos y egresos previsibles y jurídicamente estipulados, domas y funerales, crías y rituales puntillosos, pero también de permanencias y regresos que tienden a la indiferencia y a la inestabilidad, hombres bestiales y muertos vivientes. De modo que los umbrales entre la bestia y el hombre, la *oikos*, entre los vivos y el más allá, el *círculo mágico*, por así decir, reponen de manera concentrada el conflicto que va supuesto en toda articulación que sea tanto separación como juntura: “los límites invierten las propiedades que ellos cierran y protegen: movilidad dentro y fijeza en los bordes, ausencia en el interior, súbita presencia en los bor-

<sup>41</sup> “Sólo la palabra ‘espíritu’ en su acepción de aliento... sugiere los dos aspectos ampliamente distintos que entran aquí: por un lado, la vida; por el otro, la aparición sobrenatural del espíritu. Ésta es, pues, la noción original” JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México, 1977, pag. 85. Cfr. SULIVAN, S., *Psychological and ethical ideas, what early greeks say*, “Soul”, Mnemosyne, New York, 1995

<sup>42</sup> “y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre.” ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1253a

<sup>43</sup> “entiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”. ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1252b

<sup>44</sup> “tras armar a estos hijos-de-la-tierra, hagámoslos avanzar bajo la conducción de sus jefes, hasta llegar a la ciudad, para que miren dónde es más adecuado acampar: un lugar desde el cual dominar mejor el territorio, si alguien no quiere acatar las leyes, y desde el cual defenderse del exterior, si algún enemigo atacara como un lobo al rebaño”. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 415b

<sup>45</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 367

des... El derecho rodea y organiza espacios de no-derecho”.<sup>46</sup> Así, si la comunidad animal se definía por “pacer del mismo prado” y la humana por “intercambiar palabras y pensamientos”, la casa “a cuyos miembros Carondas llama ‘de la misma panera’, y Epiménides de Creta ‘del mismo comedero’”,<sup>47</sup> podría decirse, es el lugar donde se come y se habla, a la vez, donde se habla de comida y otras urgencias parecidas, mientras los subordinados se tragan las palabras, etc. Por eso es el caldo de cultivo de las mezclas disruptivas y los contactos extremos que tienden a la indiferencia entre animales y hombres, por medio de las mujeres, los niños, etc.: sea el varón afeminado, aññado, lloriqueante o cosmético, como Platón suele pintar a los poetas, o esclavizado y animalizado como nuestro Midas.

## A- el umbral animal del hombre

La casa es así el reino de las mediaciones, el umbral. Y el hombre, con sus animales, queda ligado por siempre a la casa. Una comunidad del alimento donde, empero, la última palabra la debe tener el *despotés* y no la voz de la necesidad o la demanda del deseo.<sup>48</sup> Porque si bien allí se habla de cosas muy necesarias para la vida de todos, no se conversa, nunca, en un pie de igualdad, como se dice, mano a mano.

Continuando con nuestro análisis, en la casa está la diferencia entre la habitación humana y el corral animal. Allí se pastorean hoy las viandas de mañana. Por eso el hombre es el viviente que acaso más comida puede insumir. Almacenándola en sus despensas, desratizadas en el mejor de los casos, dispone del alimento independientemente del llamado del hambre. La comida pierde para él su vinculación inmediata. Un tiempo libre ahora, un cuerpo erguido se hace público, visible, seguro, las manos libres, también, se estrechan señoriales o rozan la quijada del pensador, sentado y apacible, absorto, se diría, mientras otras permanecen ocupadas, rugosas, con sus cuerpos hincados, marcados, por la faena innoble: “la naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política”.<sup>49</sup>

En la casa, la *previsión* anticipa el deseo del hombre, del esclavo y del animal, la voz de la naturaleza, con arreglo a sus demandas nutritivas. De un tal arreglo surge un poder diferencial: “el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el

<sup>46</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, 175

<sup>47</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1252b

<sup>48</sup> “puesto que es común a los animales y a los hombres (y así no constituye una señal específica de éstos); puesto que depende del cuerpo y sus necesidades y puesto que está destinado a restablecer al organismo a su estado anterior a la necesidad”. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986., pag., p.48 y s.

<sup>49</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1254b

que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo”.<sup>50</sup> Pues la “previsión” hace la *diferencia* de aquel que, por encima de las necesidades de la vida animal, puede determinar el *bien* al que se dirige; puede, en cierta medida, no estar necesitado a la hora de elegir.

La *previsión* determina así el modo típicamente humano de pasar el tiempo. La potencia redoblada de un *hacer* subordinado al después, aunque sea para liberar el después de toda subordinación—ese modo de transcurrir ligado al calendario, a Cronos, el tiempo regular, repetitivo, ordenado, que hace posible una vida comunitaria, calificada. No es pensable, en esta línea argumentativa, un tiempo compartido con otros si no se parte de cierta base de satisfacción que da por asegurada la conservación del individuo y el aplacamiento de sus demandas *asilvestradoras*. La manada animal, indiferente, pues, más que la soledad del individuo privado que procura su supervivencia, como muestran Agustín y el desprecio visceral de Platón por la democracia horizontal del rebaño, es su contraparte más temida. Por lo demás, la *oikos* no es en principio el lugar de la existencia individuada, sino una cierta comunidad, cuyos lazos de sangre son tan fuertes como ineludibles: “todo culto, toda perspectiva de vida plena y de bienestar del alma separada del cuerpo... descansa sobre una premisa: la cohesión de la familia”.<sup>51</sup> El umbral animal y el umbral de la muerte, en principio, no se dejan desmontar por el espacio público. La deuda familiar de sangre es lo primero que se opone al *nómos* del político (Antígona). Y el “tirano Eros” que late en su interior también se llama *multitud*. Multitud que muestra el progresivo perder los rasgos singulares de cada uno, en una correría alocada entre la insatisfacción y la muerte.

La pérdida de la individuación es un temor profundo que está como en la base del deseo de conservación de la identidad, en ese perfecto envés que Hobbes ha pensado tan radicalmente. Roberto Esposito, en su *Communitas*, ha intentado, siguiendo a Freud, reconducir el mitema del estado de naturaleza hobbesiano a un temor más arraigado y profundo, ligado a la horda primitiva, al parricidio y el canibalismo.<sup>52</sup> Agamben, por su parte, lo ha relacionado con el estatuto híbrido del hombre (como *wargus*, hombre-lobo, etc.), que no logra reducir, en el centro mismo de la ciudad, en la cúspide y en la base, la violencia salvaje de la que se separa temeroso: “la potencia humana, según dice, confina con lo inhumano, el hombre soporta también al no-hombre... su espíritu contiene en el propio centro de él, la herida transfixante del

---

<sup>50</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1252a-b

<sup>51</sup> RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948, pag. 119

<sup>52</sup> Cfr. ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 75 y ss.

no-espíritu, el caos ya no-humano que está atrocemente depositado en su ser capaz de todo”.<sup>53</sup> En Platón tampoco hay amenaza de la individualidad y del *nómos* comunitario sin parricidio y canibalismo, práctica bastante común entre las manadas animales (que el macho joven mate a su padre para apropiarse de las hembras), y el que realiza tales excesos en la *República* es, precisamente, el lobo-tirano que devora a sus padres en lugar de alimentar a sus hijos, invirtiendo el principio de la reproducción de la vida: “el tirano es parricida, y un temible cuidador de la vejez”.<sup>54</sup> Pero su carácter degradado y derivado le ha quitado al lobo toda dignidad política en la argumentación platónica (incluso la carne aparece en la dieta humana como un derivado).<sup>55</sup> La animalización del hombre vendría así a producir una *continuidad* artificial con lo animal que coincide con el fin de la vida política, sobre la base de una diferencia de naturaleza que coincide con el origen de la vida política.

La manada animal, como tal, la estampida, es para el hombre una anticipación de la muerte del individuo. Así las representaciones de los primeros espíritus de los muertos, los ancestros, como los dioses que se derivaron de ellos, poseen rasgos animales inconfundibles, y no es casual que, en la medida en que los dioses pierden sus caracteres animales, en suma, se espiritualizan, el hombre penetra en el reino de los muertos sin perder su individualidad, ni por tanto su responsabilidad jurídica, espiritualizado él también, como ocurre en el mito platónico que ya citamos. Es el Dios estatal inmutable, *apático*, y perfectamente idéntico a sí mismo, que postuló la *República* platónica para unos ciudadanos que obraban y eran en consecuencia: “el dios es quien menos podría adoptar formas múltiples (...) pues entonces, querido amigo, que ningún poeta nos venga a decir que *dioses, semejantes a extranjeros de todas las partes, tomando toda clase de apariencias, visitan las ciudades*. Ni que nadie cuente mentiras acerca de Proteo, y de Tetis, ni presente a Hera... transformándose en una sacerdotisa mendigando”.<sup>56</sup> Pero la manada es también, frente a ello, una vida más allá del individuo que el hombre no deja de añorar:

Contempla el rebaño que pasta delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca de su momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío. Ver esto se le hace al hombre duro, porque él precisamente se vanagloria de su humanidad frente a la bestia y, sin embargo, fija celosamente su mirada en su felicidad. Porque él, en el fondo,

<sup>53</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000. Cfr. AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, “El bando y el lobo”, pag. 135 y ss.

<sup>54</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 569a

<sup>55</sup> “Esto no existía en el Estado anterior, pues allí no hacía falta nada de eso, pero en este será necesario. Y deberá haber otros tipos de ganado, en gran cantidad para cubrir la necesidad de comer carne.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 373c

<sup>56</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 381b-d

únicamente quiere esto, vivir en el hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano, porque no lo quiere tal y como lo quiere éste.<sup>57</sup>

Se trata de una ambigüedad profunda que no se deja captar fácilmente por una ética de la conservación y el cuidado de sí, para la cual *muerte* y *éxtasis* tienden a ser términos sinónimos. La comunidad animal no pasa por el momento de la individuación, ni por el tiempo de la previsión, que es el de la auto-conservación y la muerte, pues sabido es que Cronos devora a sus hijos:

la posición misma del hombre de 'ser separado', de su aislamiento en medio de la Naturaleza y, en consecuencia, de su aislamiento en medio de sus semejantes, lo condenan a desaparecer de una manera definitiva. El animal, no negando nada, perdido, sin oponerse a ello, en la animalidad global, así como la animalidad está ella misma perdida en la Naturaleza (y la totalidad de lo que es), no desaparece verdaderamente.<sup>58</sup>

En todo caso, las maneras de vivir en la ciudad, calificadas o descalificadas, son siempre más que mera vida natural. E implican una incidencia política considerable aun en la misma desconsideración. Roberto Esposito, en una entrevista publicada en un diario argentino, lo plantea en estos términos: "la vida no es nunca *vida desnuda*, como dice Agamben. La vida está siempre *formada*, es una *forma* de vida. También la *vida desnuda*, cuando aparece, aunque negativamente, es una forma de vida".<sup>59</sup> Hasta el perro que se instrumenta y agacha las orejas de buen grado es mucho más que un mero animal:

En el claro del bosque se alzan las casas de los hombres (incluidos los templos de sus dioses y los palacios de sus señores) como sus más llamativas demarcaciones. Los historiadores de la cultura han explicado que, con la llegada del sedentarismo, también la relación entre el hombre y el animal quedó sometida a la influencia de nuevos indicios. Con el amansamiento del hombre por medio de la casa da comienzo la epopeya de los animales domésticos, cuya vinculación a la casa de los hombres no es, sin embargo, meramente una cuestión de amansamientos, sino también de adiestramientos y de cría. El hombre y los animales domésticos: la historia de esta monstruosa cohabitación no se ha llegado a describir de una manera adecuada, y al día de hoy los filósofos aún no han querido darse cuenta realmente de qué se les ha perdido a ellos en esta historia.<sup>60</sup>

De modo que hablar de lobos y otras bestias semejantes o peores para referirnos a todas estas figuras inestables y tristemente célebres, mezcladas en un contacto que avasalla la individuación, con todo, no es más que una manera de empujarlos y sitiarnos contra la animalidad doméstica, en la margen externa y silenciada de la ciudadanía, pero como quien cierra los ojos y cree que, por ello, el que estaba adelante ha dejado de existir: "siempre se está ante una manada, una banda, una población, un poblamiento, en resumen, una multiplicidad. Nosotros, los brujos, lo sabemos desde siempre. Puede que otras instancias tengan otra consideración del

<sup>57</sup> NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia*, Biblioteca nueva, Madrid, 1999, pag. 40

<sup>58</sup> BATAILLE, G., *Las lágrimas de Eros*, Lunaria, 2003, pag. 38

<sup>59</sup> Cfr. Clarín, 12/ 03/ 2005, revista Eñe: "Toda filosofía es en sí política". Entrevista a R. Esposito, por E. Castro. Queda por determinar si esta interpretación de Esposito de la "nuda vida" de Agamben, hace justicia a su autor. Nos parece, en cambio, que en Agamben la "vida desnuda" nunca es un dato inmediato de la naturaleza, sino el rendimiento de una política (por ejemplo: la excepción soberana, el campo de concentración, etc.)

<sup>60</sup> SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000, pag. 58

animal: se puede retener o extraer del animal ciertos caracteres, especies y géneros, formas y funciones, etc.”<sup>61</sup> Se oponen estas manadas animales al animal-instrumento o animal doméstico, tanto como lo hace el hombre invertido con su contraparte moderada. Quedan también por estudiarse, pues, siguiendo a Deleuze, los animales que están metidos en medio del contacto extremo. Aquellos que en Agustín vienen a anunciar la discordia civil y la inhumanidad. La disolución del cuerpo político en un estrato de indiferencia. Por si acaso resultara que unos y otros fueran los mismos.<sup>62</sup>

Siempre habrá manadas animales en medio de los contactos extremos, que son también contagios extremos, en las pestes, en las guerras, en las ciudades sitiadas, cuando los límites y jerarquías ciudadanas están puestas en jaque, como no ha dejado de haber animales domésticos, clasificados y obedientes entre los habitantes virtuosos de la *oikos*. Si hay, pues, algo así como una vida del exceso y una de la moderación, cada forma tiene sus animales preferidos. Pues el exceso humano es inseparable de cierto grado de orgía y de indiferencia. El cuerpo mismo ya es una multitud de animales que hay que organizar; Platón lo sabía antes que Bataille. El hombre puede gobernar técnicamente las partes de su cuerpo o bien hincarse subyugado hasta correr como uno de ellos en tropel.<sup>63</sup> Así se opone un cuerpo esbelto, jerárquicamente organizado, a una multitud horizontal que retrata la horrible impostura del invertido empujada por la intensidad de sus deseos.<sup>64</sup> De hecho, el “lenguaje articulado” (el pensamiento) y la “esbelta figura” (las manos libres) colaboran con la definición de la ciudadanía humana en relación con la divinidad (el hombre mira y levanta sus manos al cielo) y en oposición con el “bárbaro” que se agacha y “ladra”, como el animal cuadrúpedo, hasta llegar a los animales más necios, según el diálogo *Timeo*, que son aquellos que se arrastran sin miembros al ras del suelo, en una perfecta horizontalidad ya casi cadavérica: las serpientes, animales identificados tanto tempranamente con el culto de Dionisio, cuyas “ceremonias nocturnas comprendían una

---

<sup>61</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 245

<sup>62</sup> “el perro cautivo ha sido separado de su jauría, ha sido *singularizado*”. CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/Muchnik, Madrid, 1997, pag. 380

<sup>63</sup> “por ello, las partes pudendas de los hombres, al ser desobedientes e independientes, como un animal que no escucha la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados. Los así llamados úteros y matrices en las mujeres – un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período y, errante por todo el cuerpo, obstruye los conductos de aire sin dejar respirar”. PLATÓN, *Timeo*, Gredos, Madrid, 1997, 91a.

<sup>64</sup> “El dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales. Cuando éstos recibieron un principio inmortal del alma, le torcieron un cuerpo mortal alrededor, a imitación de lo que él había hecho. Como vehículo le dieron el tronco y las extremidades en los que anidaron otra especie de alma, la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal... Por esto, como los dioses menores se cuidaban de mancillar el género divino, a menos que fuera totalmente necesario, implantaron la parte mortal en otra parte del cuerpo separada de aquella y construyeron un istmo y límite entre la cabeza y el tronco, el cuello, colocado entremedio para que estén separadas.” PLATÓN, *Timeo, Timeo*, Gredos, Madrid, 1997, 69e



purificación por frotamiento con lodo”,<sup>65</sup> como tardíamente con el demonio, el punto de no retorno de la jerarquía teológica cristiana: “animal escurridizo que se mueve con torcidos rodeos, acomodado a su designio para poder hablar (el demonio) por ella”.<sup>66</sup> Lo alto se rebaja, y este movimiento físico coincide toda vez con el sometimiento de lo espiritual a lo somático, pero también de lo comunitario a lo *particular*. El acto de prostración ante el demonio, por ejemplo, se expresa tradicionalmente en el Sabbat por medio de los gestos más explícitos de inversión, a saber, “besar en el culo al chivo” y “mostrar el trasero al cielo”, según consta en el *Malleus maleficarum* de Pedro de Berna y en el *Practica inquisitionis haereticae pravitatis* de Bernard Gui. La lista de ejemplos podría extenderse hasta la extenuación, con mucho menos, sin embargo, puede adelantarse el sentido de este desfile de criaturas infames.

Como ha dicho Nietzsche *nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica*. La forma política de nuestra economía orgánica no puede ser subestimada, *metaforizada*. Desde los inicios de la reflexión occidental el cuerpo humano sirvió de modelo al Estado y el Estado al cuerpo. El concepto de *erección* es el nódulo común de ambos y el criterio de toda subordinación de lo alto a lo bajo, cuyo carácter originario ha sido positivamente contrariado.<sup>67</sup> También Freud analiza esta relación de los órganos bajos, de la bajeza, con una jerarquía de funciones calificadas y descalificadas, *política*, en relación con los contactos animales y el modo temporal del *hacer* humano:

Freud se introduce entonces en consideraciones sobre el concepto de represión, sobre la hipótesis de su origen ligado a la posición vertical, dicho de otro modo, a cierta elevación. El paso a la posición erguida eleva al hombre, el cual distancia entonces el olfato de las zonas sexuales, anales o genitales. Este distanciamiento ennoblece la altura y deja huellas al postergar la acción. Demora, diferencia, elevación ennoblecedora, desviación del olfato lejos del hedor sexual, represión, esto constituye el origen de la moral... El esquema de la elevación, el movimiento hacia lo alto, todo aquello que indica la preposición *sobre* (über) es tan determinante como el esquema de purificación, de la desviación de la impuro, de las zonas del cuerpo que huelen mal y que no hay que tocar. La desviación se hace hacia lo alto. Lo alto (por lo tanto, lo grande) y lo puro es lo que produciría la represión como origen de la moral, ello es lo que en términos absolutos vale más...

(Freud) olfateaba el origen de la Ley, y para esto, tuvo que olfatear el olfato.<sup>68</sup>

## B- el infierno y el umbral de la muerte

<sup>65</sup> ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, “Religión de los tracios”, 32.3.1

<sup>66</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1998, XIV, pag. 321

<sup>67</sup> “por muy bien que se haya comprendido la *utilidad* de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político), nada se ha comprendido aún con respecto a su génesis: aunque esto pueda sonar desagradable a oídos más viejos,— ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis, y así el ojos estaban hechos para ver, y la mano para agarrar”. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 100

<sup>68</sup> DERRIDA, J., *La filosofía como institución*, Granica, Barcelona, 1984, “Kafka: Ante la ley”, pag. 107

Los límites del mundo no coincidían con los de lo visible. Había un resto, acaso más allá de lo que podía concebirse. Muestras claras de su potencia se sufrían y otras se gozaban en el interior. Cuanto se esforzaba por concebirlo, la concepción se volvía extraña. Inaceptable a veces. Pero había algo *con* ese otro lado. Un fondo común. Apenas olvidado. Se había cerrado un círculo alguna vez. Por una razón de fuerza, por una fuerza sin razón. Ese principio todavía afectaba, sin embargo. Afuera; bastaba asomarse un poco para mirar hacia atrás con premura, y sospechar de todos los que sostenían la mirada continuamente. Una mirada necesariamente perdida. Y adentro, el adentro mismo, como un efecto suyo, bordeado de sombras.

Era un lugar violento, eso se temía— aunque no era el único lugar violento. Una violencia que era un poco animal, un poco divina. Pero había algo bestial y algo divino también en los hombres. En sus caras pulimentadas por miles de gestos. La violencia era siempre la misma. Se habría paso cancelando las muecas, turbando los ojos. A veces se la veía venir. Entraba, si es que entraba. O salía violentamente. Y esa violencia que empujaba a la violencia, la conservaba, en su lugar: “el cercano bosque, otro mundo, sin duda nos afecta, nos envuelve, nos impregna y no nos abandona. No cesamos de entrar en ese tercer mundo todavía primero, pero quizás lo hagamos para escapar o liberarnos de él a fin de poder volver”.<sup>69</sup>

Unos cuantos se aventuraban a salir. De noche, celebraban raras comunicaciones. Otros llegaban de viaje y había en su mirada algo insólito. La huella de la errancia queda grabada en los ojos que han visto a la arena borrar los pasos:

¿qué es la naturaleza? El infierno de la ciudad o de la cultura. El lugar en el que el rey fue desterrado: exactamente el lugar de destierro; literalmente el extrarradio de la ciudad. Esta exclusión demuestra que la distinción de los dos espacios o mundos, mundial y mundano, naturaleza y cultura, supone una decisión judicial, en absoluto usual o corriente, extraída de la jurisprudencia, pero extraordinaria, otorgada por un tribunal fundamental... un primer juicio, de la misma manera que se hablará de un juicio final, dictado por ese tribunal, cuya sede está en su frontera.<sup>70</sup>

Afuera, lugar apto para guerrear, nada más, mundo contra mundo: el derecho manda sus esbirros para prolongar su *dominio*. Tantea. Pero el *resto*, que el tanteo apenas interroga, es común a los bandos, amigos y enemigos: “veinte ciudades, un exterior, idéntico para los excluidos y bajo el sol; cien legislaciones, un solo desierto de exilio y todos los extrarradios se parecen. Mil culturas, una naturaleza”.<sup>71</sup> Lo común a los bandos es conflictivo. *Es* conflicto, radical. Y había que tomarse el trabajo de enterrar cada uno a los suyos, si el vencedor accedía, para zanjar las diferencias en una pila de muertos en común. Hasta los animales se acercaban para comer los despojos, se relamían. Sí. El extrarradio tiene una manera espontánea de enterrar a los muertos. Inculta. La maleza o las fieras borran toda huella de su faz sin gesto. Fune-

<sup>69</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 168

<sup>70</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 124

<sup>71</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 125

ral espontáneo, inmediato olvido. Arena y desierto. En eso se opone al Estado, pero también en eso se tocan. Lo común es esa muerte: “¿de dónde nos viene lo universal? De la muerte. De la expulsión. Del afuera... Del otro mundo. De un mundo sin hombres”.<sup>72</sup>

*Condenados semejantes a guijarros*, dice Manfredo, el errante. Una muerte poco digna, se entenderá, pero más común que la dignidad: “el común enemigo contra el que luchan, de hecho, con todas sus fuerzas conjugadas... Para existir, la guerra debe hacer la guerra a esa guerra”.<sup>73</sup> El cuerpo a cuerpo, de pronto, deja de oponerlos, los enreda en el cuerpo común de una vida sin atributos, sin monumentos, que no se articula en sistemas de diferencia, sino en la indiferencia de un destino, quizás pasto de las fieras, en todo caso convictos de una muerte sin tribunal, sin juicio, ni atribución personal. Un tribunal que hay que levantar para *hacer la guerra a esa guerra*, a esa muerte *de todos*, objetivamente, y *de nadie*, subjetivamente: “común, pues, si se la deja hacer, y sólo comunitaria si se adelanta su vencimiento... el tribunal y la muerte se erigen en el mismo lugar.”<sup>74</sup> Proponer un pacto con potencias impersonales, sugeridas por la exuberancia atroz con que se manifiestan: “quizá por un efecto de umbral... las destrucciones producen una asombrosa inversión: súbitamente, los dos enemigos se encuentran en el mismo campo y, lejos de batallar el uno con el otro, luchan juntos contra un mismo tercer competidor”.<sup>75</sup> La montaña de muertos crece a sus pies como un río, “el ardor de la contienda y la importancia, a menudo trágica, de los desafíos humanos que implica lo ocultan. Ni los duelistas ven que se hunden ni los guerreros que se ahogan en el río, juntos”.<sup>76</sup>

Daba la sensación de que el círculo se había cerrado contra esa *comunidad* de indiferencias: un *sulcus primigenius*, que simboliza el matrimonio sagrado entre cielo y tierra, “lo que le confería al suelo de la ciudad un valor místico que exigía una protección de su pureza; pureza que estaba asegurada por la prohibición expresa que sobre la ciudad pesaba respecto de los funerales y la guerra”. Pero que implica también un divorcio en el seno de la tierra: “el fundador llevaba el arado oblicuamente de manera que la tierra levantada por éste cayera en la parte interior del surco. La hendidura hecha por el arado era lo que se llamaba *fossa* y la tierra sacada por el arado se llamaba ‘muro’. Ovidio relata cómo Rómulo, el fundador mítico de Roma, abre una zanja profunda y la llena de frutos, la cubre con tierra, levanta un altar sobre ella y a continuación se dispone a trazar, con el arado, los límites de la ciudad, lo que será el muro. Este muro por su estricta condición ritual era sagrado y por lo tanto no se podía traspasar; cuando era necesario establecer una salida al exterior el fundador levantaba el arado y la fran-

<sup>72</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 125

<sup>73</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 21

<sup>74</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 125

<sup>75</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 19

<sup>76</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 18

ja de tierra no fecundada por éste era lo que se llamaba ‘puerta’, que al no poseer valor sagrado podía ser traspasada”.<sup>77</sup>

Las murallas, visibles o invisibles, distienden el crispamiento de las espaldas, ese miedo a ser sorprendido en todas direcciones, “mil gestos tranquilos: dormir, soñar, hablar indefinidamente, relajar la atención; cualquier peligro se aparta del camino tan naturalmente que no se piensa en él; casas y jardines, setos, campos de labor... todo duerme o ronronea; raramente golpea, como sobreviviendo de otra parte: todo el mundo se asombra... Paredes, ciudades y puertos, asilos de los que la muerte se aleja”.<sup>78</sup>

Del otro lado un horror. Un horror sin artículo definido. Por eso el que volvía de la muerte era un personaje incómodo, híbrido, difícil de asimilar. Parecía traicionar el esfuerzo de una diferencia. Como el soldado que se esconde entre los muertos y se hace pasar por uno de ellos para evitar la muerte. ¡Se ha pensado cuán *a la mano* tiene el hombre siempre este disfraz! Y el que habiéndose batido y malherido, se levanta, de súbito, y habla. El sobreviviente, testigo de una experiencia con la muerte y con los muertos, exterior al ritual ciudadano, a su forma propia de hacer sobrevivir: “espacios de no-derecho. Por donde podría pasar la naturaleza”.<sup>79</sup>

Las puertas de la vida en común no se le habrían sino tras un esfuerzo proporcional en sentido inverso: “en la vida civil, el procedimiento que se utilizó para deshacer la potencia sagrada es la *exauguratio*”.<sup>80</sup> No podía reintegrarse en la ciudad con una muerte pendiente. Debida a la ciudad a los muertos. Un desajuste que tenía que ser compensado. Era la condición del contrato, no una de sus cláusulas. La ofrenda a los dadores de la vida. Potencias de muerte. Las cláusulas del acuerdo corresponden a las condiciones en que la vida de la ciudad es especificada, las maneras de vivir que agradan a los dioses: “ofrenda o *uotum*, en la religión romana, en sentido propio, es el ruego dirigido a los dioses con la promesa de realizar algo en su obsequio, si ellos conceden lo que se les pide. En él se manifiesta claramente el carácter jurídico con que se concibe la religión, pero en este contrato se exige la donación propuesta a la divinidad como condición previa a nuestro acto”.<sup>81</sup>

Una comunidad que era de la vida, sí, pero con vistas a vivir bien, a vivir de otra manera. Y porque miraba hacia el bien, sea el que fuere, la muerte ya no podía ser la misma o, por lo menos, lo mismo, “a la buena vida, sólo le interesa la muerte, que, a cambio, la modela”.<sup>82</sup>

En el término de la vida, la muerte podía cargar con sus atributos. Prolongar sus dignidades regias. Si la vida se especializaba, la muerte también se hacía especial. Propia. Porque adentro

<sup>77</sup> RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976, pag. 68 y ss.

<sup>78</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 183

<sup>79</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 121

<sup>80</sup> Cfr. RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976

<sup>81</sup> RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976, pag. 76

<sup>82</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 187

se podía establecer una continuidad. El muerto había sido el vivo, el mismo, según define Kojeve la *religión natural*: “el hombre quiere habitar en vida la pirámide de los muertos”.<sup>83</sup> La identidad lo continuaba en el tiempo. Monumentalmente. A pesar de la diferencia. Cierto es que el cadáver guarda el aspecto, por un tiempo y con la debida atención, del hombre. Aún con afeites y ceremonias se podía conservar cierta dignidad cadavérica. La cosmética ha aprendido tanto de su trato con la muerte como la medicina. Pero la belleza, como la salud, cualquier cualidad, se desvanecía en ese anonimato infernal o sólo guardaba el vacío formal de su aspecto. Así ocurre con los *fantasmas* del Hades, perfectamente vacíos e impersonales, que tras la ingesta de sangre, que de algún modo vuelve a *llenarlos* de vida, sólo encuentran palabras de lamento e insatisfacción. La más significativa de las cuales, puesta por el poeta en boca de Aquiles, revela el rencor que un muerto tiene que guardarle al vivo, y lo que no es menor, hace esto despreciando cualquier dignidad o estatuto político: “no intentes consolarme de la muerte, noble Odiseo. Preferiría estar sobre la tierra y servir en casa de un hombre pobre, aunque no tuviera gran hacienda, que ser soberano y reinar sobre todos los muertos”.<sup>84</sup> De pronto, *el bello día* de la vida desnuda, visto desde la noche de la muerte de un héroe, todavía iluminado por el recuerdo, se burla de todas las maquinaciones de la ciudad. La última de las plantas, vale más que todos los muertos. En el espacio ritual hay, sin embargo, una continuidad más fuerte. Los ancestros singularizados en orden de mérito, por ejemplo. Filtros de la masa de los muertos comunes, que no distinguen de inmediato entre “mío” y “tuyo”, ni obras meritorias ni faltas:

Particularmente rico de consecuencias es el perfeccionado culto de los ancestros entre los chinos... Si el señor ha llevado su vida según las reglas de estamento, su alma, aún ennoblecida y purificada por los ritos fúnebres, posee, después de su muerte, un poder augusto y sereno. Posee el vigor benéfico de un genio tutelar y conserva al mismo tiempo todos los rasgos de una persona duradera y santa. Se ha hecho *alma de ancestro*.

Se le brinda entonces, en un templo especial, un culto particular, y toma parte en las ceremonias de las estaciones, en la vida de la naturaleza y en la vida del país. Si la caza es abundante recibe bien de comer. Ayuna cuando la cosecha es mala. El alma del antepasado se alimenta de los cereales, de la carne, de la caza fina de las comarcas señoriales que son su patria. Pero por muy rica que sea la personalidad del alma de ancestro, por mucho que siga viviendo en su fuerza acumulada, también a ella le llega el momento en que dispersa y se extingue. Después de cuatro o cinco generaciones, la tableta de ancestros a la que estaba ligado por ciertos ritos, pierde su derecho a un santuario especial. Se la pone en un arca de piedra, junto a las tabletas de los ancestros más antiguos, cuyo recuerdo personal ya se ha perdido. El ancestro al que representaba y cuyo nombre portaba ya no es honrado como un señor. Su vigorosa individuali-

<sup>83</sup> KOJEVE, A., *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto, Buenos Aires, 1996, pag. 263

<sup>84</sup> *Odisea*, 11.488-92. Cfr. “La vida... fue sentida como digna de ser vivida, y el verdadero *dolor* de los hombres homéricos fue entonces verse privados de esta vida y ante todo, pensar en una muerte próxima; de suerte que entonces se pudo decir, volviendo al revés la sentencia de Sileno, que ‘para ellos lo peor es una muerte rápida, y luego tener que morir algún día’. Cuando por primera vez resonó el lamento, brotó de nuevo de los labios de Aquiles, de corta vida; se elevó de la multitud errante de las razas humanas semejante a las hojas dispersas por el viento, su eco llenó los últimos años de la edad heroica. No es indigno de los más grandes héroes desear la vida, aun alcanzada al precio de la esclavitud.” NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 46

dad, que durante mucho tiempo se destacó con nitidez, se desvanece. Su trayectoria ha llegado a su fin, su papel de antepasado ha sido cumplido. Por el culto que se le dedicó durante largos años, había escapado al destino de los muertos comunes. Ahora retorna a la masa de todos los muertos y se vuelve anónimo, como éstos.<sup>85</sup>

La dignidad, el valor diferencial de una *persona*, puede aislarse de la vida de la que se predica aunque sea negativamente. Prueba de esto es que la dignidad también se dice de la muerte: ya del alma del muerto ya de su reliquia o monumento. También puede *quitarse* retrospectivamente, abandonando al olvido o bien ofreciendo una pintura distinta, que rebaje lo que estaba puesto a una determinada altura. Para la época de Platón, en tanto, la muerte estaba tan llena de palabras, de nombres propios y atributos regios, que ya se podían dar vuelta perfectamente las palabras del héroe: en efecto, el hombre virtuoso, “se da por contento con que de algún modo él pueda estar limpio de injusticia y sacrilegios a través de su vida aquí abajo y abandonarla favorablemente dispuesto y alegre y con una bella esperanza (...) ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y ‘preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre’ o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida?”<sup>86</sup> Aquí es la vida la que está en cuestión. De pronto su desnudez es revestida, contrastada y contestada por un valor superior, que no distingue tanto entre vida y muerte, como entre las maneras de vivir y de morir, buenas o malas. Para comenzar a descender hacia cuestiones como éstas, tales que miden la vida con la vara de la muerte y viceversa, es preciso establecer algunas distinciones.

Tomando como punto de partida la *Iliada*, la noción de “alma” ha variado notablemente hasta los días del platonismo, donde ya está formulada toda nuestra pertenencia espiritual y también toda nuestra demencia *antisomática*: si para la tradición poética “la psyché que anda revoloteando como un ídolo en el Hades tiene un carácter estrictamente individual en razón de su manifiesta semejanza con la forma de la persona viviente”, semejanza estética, por así decir, en Platón el “alma” es el principio de individuación mismo, el individuo mismo, pues sus rasgos propiamente humanos, su “vida calificada o calificable”, pertenecen a ella y no al cuerpo.<sup>87</sup> Mientras que en Homero todos los caracteres-entes “anímicos” del viviente, todas las cualidades heroicas (las únicas que se reconocen, por cierto), *thymos*, *phren*, *noús*, *psyché*, son estrictamente somáticos, materiales, y es el cuerpo el que los unifica. La personalidad del héroe homérico no deja de oscilar en torno de aquellos: que la inteligencia sea cegada por el entusiasmo significa que el pecho-*thymos* determina la actividad del héroe y no que su inteli-

<sup>85</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 266

<sup>86</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 496d y ss.

<sup>87</sup> Cfr. JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México, 1977, pag. 81 y ss.

gencia-*noús* haya cedido a un principio por naturaleza subordinado.<sup>88</sup> ¡Qué podía resistir la mesurada inteligencia a la furia anímica o a la demanda de un fantasma de la venganza!

La independencia de cada entidad anímica dotaba al héroe de sus rasgos peculiares, según lo gobierne cada una con mayor frecuencia, no como un principio de individuación, o de responsabilidad personal ante la acción, sino como una a caracterización pública de su destino, cuya función es más colectiva que personal: temeridad (Aquiles y su primo), astucia (Odiseo y sus camaradas), etc., y el modo en que cada una lo determina, no difiere notablemente de la manera en que un dios como Ares o un demonio sediento de sangre podía hacerlo.<sup>89</sup> Frente a ello, Platón, en la *República*, dividía el alma en tres partes jerárquicamente organizadas: la racional o reflexiva, la impulsiva o apasionada, y la concupiscente. Lo esencial de esta triple división es que cada una de las “partes del alma” se caracteriza por una forma peculiar de deseo y esta forma peculiar de deseo se define por el objeto al que está dirigido por naturaleza. El deseo sexual o apetitivo “no puede” aspirar a la gloria, el objeto de consumo debe satisfacerlo por entero, “(para que) hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida”.<sup>90</sup> Esta jerarquía espiritual, que organiza el deseo y sus objetos, implicaba consecuencias políticas más o menos inmediatas, según el hábito recursivo de usar al hombre como modelo político y a la *polis* como modelo humano:

En el esquema platónico de la *República* funcionan sucesivamente diferentes principios de *acomunión*. Pero solamente el modelo regido por el hombre sabio, que de algún modo está afuera de esta sucesión de *decadencias*, cumple con los requisitos teóricos del ser estatal, esto es, con la separación determinada de lo particular y privado respecto de lo general y público. Donde el Estado no se confunde con los *negocios*, o lo alto con lo bajo. Como ya ocurre con el *rey timócrata* o *guerrero*, cuya nobleza histórica Platón reconoce. Éste participa de la sociedad por el afán de gloria, movido por su *pecho* hacia una suerte de manía *autocelebratoria* que ya no admite una armonización social completa, pues la *felicidad* o *buena vida* de una tal ciudad no se reparte entre sus ciudadanos, sino entre la casta de sus héroes. El Estado se divide, la guerra lo divide por dentro. De esto surge, por el empuje de lo que hemos llamado “álgebra de la necesidad”, el gobierno del hombre *oligarca*, cuya *acomunión* la da el *afán de riquezas* que es la *materialización* del afán de gloria (el reparto del botín) que se ha independizado de su antecedente heroico, pues es un principio enteramente *apetitivo*. Se busca la dignidad pública en sí misma, se diría, para atiborrarse con ella. Es importante en este punto

<sup>88</sup> Cfr. SULIVAN, S., *Psychological and ethical ideas, what early greeks say*, Mnemosyne, New York, 1995

<sup>89</sup> Cfr. DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1994

<sup>90</sup> PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 191c

constatar que el intercambio económico, oligárquico, aparece fundado y precedido por las relaciones bélicas o heroicas, el mundo que cantan los poetas, tanto en el sentido de que la guerra inaugura el comercio, como en el otro, más fundamental para Platón, según el cual *el comercio introduce la guerra en la sociedad* (pobres vs. ricos). El comercio es la guerra entre las cosas, que sigue a la oposición cuerpo a cuerpo. Principio egoísta, apetitivo o animal, pero todavía metódico, no *anárquico* como los que lo siguen. Como dice Platón, los que desean el dinero, algo que está ciertamente por debajo de la fuente *natural* de sus inclinaciones, por lo menos saben lo que quieren y poseen una cierta praxis moderada para conseguirlo. Una ciudad así todavía es ordenada. El deseo aparece como lo determinado por un objeto (no natural sin embargo: *hambre de gloria*). Como dirigido por el cálculo desde un mismo principio, perseverante o más o menos “inmutable”, que ya es sin embargo una degradación de la *naturaleza humana*, pues ha subordinado el *pensamiento* al *apetito*, así como el héroe había subordinado todo a su “pecho”. Dicho esto puesto que lo que sigue es la pura indeterminación que estalla: un deseo de todo o de nada que todo y nada colman en realidad. Indeterminación del deseo y del objeto, sin la mediación de un principio pensado y sin un *método*, en suma, sin una *forma de vida calificada*. Con la *democracia* esta tendencia a diluir lo público en lo privado, lo universal del pensamiento en lo particular del deseo, comienza su bochorno. El principio acomunador es la horizontalidad misma. Pero la falta de toda regla de conducta hace de esta forma de comunidad una disolución de las relaciones y de las formas. ¡Los *animales* toman las calles!, “tal como dice el proverbio, realmente ‘las perras llegan ser como sus amas’ y así también los caballos y los asnos se acostumbran a andar con toda libertad y solemnidad, atropellando a quien les salga al paso, si no se hace a un lado”.<sup>91</sup> El Estado y el corral confunden sus límites. El peor de los animales, el lobo, alcanza el trono. De la democracia surge la tiranía. Que ejerce un régimen de muerte que es peor a todas las guerras de la *timocracia*: pues da honor y gloria a los cobardes y a los animales, y mata por la espalda a los más justos. Así el carácter animal del hombre surge de su degradación, no de su *origen*.<sup>92</sup> La ciudad se disuelve en la locura del apetito desmesurado. La dignidad humana se esfuma en el horizonte de una muerte común, animal: la *pena capital* se confunde con el rayo que cae al *tun tun* del cielo. Se trata de una inversión estricta de la *dignidad humana*, según la consideración platón-

---

<sup>91</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 563c

<sup>92</sup> Con la tiranía, por así decir, la comunidad humana cae por debajo de su dignidad, de la dignidad que implica una vida política. Es menos aún que la guerra, donde un sistema de valores heroicos pone sus límites a la dependencia y a las demandas del deseo animal, de la vida sin más. Es un principio de asociación previa: regida por el deseo sensual del lobo, que de algún modo bien determinado *representa* el deseo de todos (del pueblo, del populacho) que sólo tiende hacia la muerte de todos. Una muerte animal que sigue a una vida animal. Pues la pérdida de la dignidad política es como perder los predicados distintivos que oponen lo humano a lo animal.



nica (y política en general) que implica antes bien que la *calificación* del viviente trascienda las fronteras de la muerte.

*El muerto que habla* está esencialmente emparentado con la fundación y la reproducción de un orden político, no fue Platón, en esto, ni el primero ni el último. Pero sus muertos hablaban bien claro. Todo a su lado oscurece o peor empalidece. El discurso para la fundación de la *República* cierra con una obra maestra del género. Libro X. Ya no queda en la ciudad a punto de fundarse nadie que componga mitos *que no estén regulados por la legislación del sabio*. El muerto que habla, *el mito mismo que acaba de morir*, hace hablar a un muerto, que además es un extranjero y ha muerto en la guerra, con los suyos y los otros. Pero no ha fundido su integridad.

Se trata del curioso mito de Er, el armenio. Su silueta resalta entre la pila de cadáveres de la que se levanta como una eminencia. Es el superviviente. No es un hombre entre los hombres, sino un vivo entre los muertos y los vivos. Su triunfo es el más pleno. Es el fantasma del poder político. La sombra inmortal del hombre. El resucitado. Su gesto o lugar de enunciación es la confirmación previa de sus palabras y también todo su crédito. Ha sobrevivido al límite de la supervivencia, a la impotencia irreductible. La huella borrada de una muerte común y anterior.

El relato ocupa el resquicio dejado entre la muerte y los nuevos nacimientos. Habla de la vida y de la muerte, de un triunfo logrado en su entrecruzamiento. Así ocupa el resquicio. Desplazándolo. Y, como es de esperar, aquí se plenifican los dos momentos que encontramos en la vida de la *polis*. Por un lado, la aplicación de la Ley de la cual el filósofo aquí abajo es el mejor intérprete, allí tiene el carácter de inmediatez que en la ciudad del hombre se ha perdido. En efecto, la ley o, mejor, el veredicto, se inscribe directamente *en los cuerpos*, es decir, en las almas que conservan su aspecto, y cumplen el *dictum* del juicio ya sea condenatorio o absolutorio.<sup>93</sup> El tribunal celeste, ante el cual comparecen *todos los seres vivos* en su transparencia final, aplica la Ley sin la mediación del juicio humano, de modo que resulta como una instancia natural y, por tanto, necesaria. De hecho, es la virgen Láquesis, la primogénita de la Necesidad, la que los juzga.

Por otro lado, en el proceso de selección de una nueva vida por parte del alma del muerto, aparece el aspecto destacado para la calificación o descalificación técnica de la *zoé*, a saber: la *previsión* (así por ejemplo, Odiseo elige una vida vulgar previendo que será mejor que la del

---

<sup>93</sup> “una vez pronunciada la sentencia, ordenaban a los justos que caminaran hacia la derecha y hacia arriba, colgándole por delante letreros indicativos de cómo habían sido juzgados, y a los injustos los hacían marchar a la izquierda y hacia abajo, portando por atrás letreros indicativos de lo que habían hecho”. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 614c-d

héroe, otros, que tuvieron la posibilidad de escoger la vida de un rey se ven, por imprevisión, condenados a la tiranía).<sup>94</sup>

En consecuencia, el Dios pierde responsabilidad respecto de los avatares (y los males) de la vida humana, tanto como de la situación política de cada nacimiento, dado que el hombre elige activamente su manera de vivir antes de nacer, como un ciudadano determina su acción, según un modelo de *hacer técnico*.<sup>95</sup> Cada modo vida es un *lote*, una parcela de *naturaleza* que es justamente *loteada*, repartida por el Derecho que ha alcanzado el podio de *principio universal*. La vida ya está formada, es una forma de vida, singularizada, antes de la adjudicación a un sujeto singular. No existe una precedencia amorfa de la vida, un infierno previo del que haya que separarse. El infierno ya es el castigo personal de los crímenes. El alma, que al morir no ha perdido su condición individual, tras sufrir o disfrutar una estadía en el país de los muertos, adquiere una vida y un cuerpo como en un mercado universal y como tal se hace cargo de su elección y de sus consecuencias. Hasta los animales son loteados en su singularidad, nacen domésticos, por así decir, aunque caigan tan luego en el salvajismo. De esta caída es responsable el alma que las elige, antes que la naturaleza animal. Y debe aprenderse el criterio objetivo de la valoración de la vida.<sup>96</sup>

En suma, a cada manera de vivir le va a corresponder, tras la muerte, por un lado, responder ante la ley, de modo que frente a la creencia generalizada por la poesía en que algunos favorecidos de los dioses nunca pagan por sus excesos y otros lo hacen injustamente por crímenes cometidos por sus ancestros o por la simple ira divina, cada individuo como tal pagará necesariamente, es decir, la justicia (*nómos*) habrá de integrar esencialmente el campo de la necesidad natural (*physis*). Por el otro, como consecuencia de lo mismo, la condición de la estadía en el más allá, premio o castigo, la manera de morir o dignidad de la muerte, podrá preverse técnicamente en función de la conducta asumida en el más acá, la manera de vivir o dignidad de la vida. Tanto como la elección y el cálculo en el más allá, decide sobre el lugar político y la calidad de ser que se tendrá en la ciudad: así cada situación en la jerarquía política de la ciudad corresponde a lo que cada uno se merece *por naturaleza* o por la naturaleza de una

---

<sup>94</sup> “había toda clase de vidas animales y humanas: tiranías de por vida, o bien interrumpidas por la mitad, y que terminaban en pobreza, exilio o mendicidad; había vidas de hombres célebres por la hermosura de su cuerpo o por la fuerza en la lucha, o bien por su cuna y por las virtudes de sus antepasados; también las había de hombres oscuros y, análogamente, de mujeres”. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 618a-b

<sup>95</sup> “palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado... la responsabilidad es del que elige, Dios está exento de culpa”. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 617e

<sup>96</sup> “por este motivo se debe desatender todos los demás estudios y preocuparse al máximo sólo de éste, para investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible”. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 618c

elección: que es la elección de la propia naturaleza. El hombre, pues, con su paso por la muerte y su regreso a la vida, ya no supone como un momento de pasividad que escapa al dominio instrumental de sí mismo, una pérdida de individuación, sino antes bien una línea de conducta que es la continuidad individual y trans-temporal del alma como sujeto jurídico responsable de sí mismo por encima de todos los ciclos de vida y muerte.<sup>97</sup>

Nadie podía estar del todo afuera, de este modo y de muchos otros. La dignidad política no permite que el muerto desaparezca— *sólo en el momento de la guerra, donde los dioses amigos y los hostiles por un instante se neutralizaban, o de la disolución de la ciudad, donde la inhumanidad se extiende a lo ancho de la vida sin hacer distinciones de valor*. Pero tampoco se estaba absolutamente adentro. Pues la ciudad se construía *sobre* y se cerraba *en medio* de ese infierno que negaba de mil maneras. Es lo bajo, lo que queda abajo, necesariamente oculto por la inauguración del espacio comunitario, y todos los rituales de borramiento, olvido o purificación del suelo, aunque se esforzaban por quitar hasta la última hoja caída del otoño, no hacían más que acentuar esa correspondencia: “al primer pecado el infierno abre sus fauces”.<sup>98</sup> Hay un principio mágico que nadie podía ignorar, un primer principio, según la etnología: *todo lo que estuvo en contacto alguna vez sigue trabando relaciones de simpatía, de mutua afectación y de contagio*. Y Platón, por cierto, se enfrentará explícitamente contra ese infierno del pasado que cantan los poetas, no menos que contra el poder de contagio que los pone a *cantar*. Se vive así sobre ese infierno previo, se sobrevive, al fondo común de la muerte, al suelo de la tierra. Continente e incontinente a la vez. La ciudad es un palimpsesto brillante sobre un fondo negro, urgida, se diría, por escribir la historia de una toma de distancia que prefiere volcarse en el detalle de la última minucia antes que asumir su fundamento hueco, su abismo: “la más notable reliquia de sus actividades que ha sobrevivido es una serie de fragmentos de la piedra negra llamada *diorita*, el más conocido de los cuales es la ‘Piedra de Palermo’ ... Al parecer, el monumento había sido erigido en Menfis, la capital egipcia, algún tiempo antes del 2500 a. c., es decir mil doscientos cincuenta años antes de la fecha hipotética de la guerra de Troya. En una de las caras de la piedra hay marcados espacios rectangulares que contienen signos jeroglíficos. Cuando se los descifró, los primeros de esos rectángulos resultaron contener los nombres de los primeros reyes egipcios, acerca de los cuales la memoria colectiva no tenía más para registrar. Pero en un cierto punto de la primera dinastía (c. 2750 a. c.), rectángulos sucesivos comenzaron a registrar, año tras año, los principales sucesos de las crónicas del reino, incluyendo la altura a la que llegaba el Nilo al desbordarse. A medi-

---

<sup>97</sup> “Dijo Er, pues, que era un espectáculo digno de verse, el de cada alma escogiendo modos de vida, ya que inspiraba piedad, risa y asombro, porque en la mayoría de los casos se elegía de acuerdo con los hábitos de la vida anterior.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 620a

<sup>98</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991 pag. 185

da que pasó el tiempo, el registro se hizo cada vez más elaborado, llegando hasta a celebrar la botadura de barcos, la edificación de nuevas partes del palacio del rey y la captura de prisioneros y ganado”.<sup>99</sup> La iluminación del mundo le hace sombra a la tierra. Aclara porque oscurece. Pero todo reaparece en la ciudad, donde la vida sobrevive, hace algo más que vivir a duras penas, sobre la muerte de todos y cada uno. Porque ahora todos y cada uno tienen su muerte propia. Mal que les pese. Sus propios límites. Y sin embargo... los hombres semejan enanos parados sobre los hombros de un gigante dormido: quieren y no quieren despertarlo.

#### 4- Maneras de vivir y de morir

El animal no puede poner un objeto *distinto* para subordinarlo como un medio instrumental de sus propios fines, o bien para, abandonándose al goce de la destrucción o del consumo, deleitarse en el mismo abandono. En el mundo animal hay absoluta inmediatez entre la fuerza de la necesidad y lo que la necesidad fuerza absolutamente de su conducta. Inmediatez entre el principio y el fin, entre el deseo (de lo necesario) y el goce (de lo suficiente).<sup>100</sup> Por eso si el animal está como atado a la necesidad, esa misma atadura lo protege de cualquier exceso.<sup>101</sup> Entonces bien, dada la inmediata continuidad entre principio y fin, se sigue para la vida animal la indiferencia respecto de los medios-instrumentos que escalonan la jerarquía política de la naturaleza. Indiferencia que, siguiendo a Bataille, es la finalidad siempre precaria, nunca realizada absolutamente del exceso, la fiesta o la trasgresión. Pues estas conductas, en cambio,

---

<sup>99</sup> TOULMIN, S. y GOODFIELD J., *El descubrimiento del tiempo*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pag. 27

<sup>100</sup> “Lo que se da cuando un animal se come a otro es siempre *semejante* del que come: es en este sentido en el que hablo de immanencia. No se trata de un *semejante* conocido como tal, pero no hay trascendencia del animal devorador al devorado: hay sin duda una diferencia, pero ese animal que se come al otro no puede oponerse a él en el afirmación de esa diferencia. La distinción pide una *posición* del objeto como tal. No existe diferencia *aprensible* si el objeto no ha sido puesto. El animal que otro animal devora no está todavía dado como objeto. No hay, del animal comido al que come, una relación de *subordinación* como la que une un objeto, una cosa, al hombre, que se rehúsa, a su vez, a ser mirado como una cosa. Nada se da para el animal a lo largo del tiempo. Sólo en la medida en que somos *humanos* el objeto existe en el tiempo en que su duración es aprensible. El animal comido por otro se da por el contrario más acá de la duración, es consumido, destruido, no es más que una desaparición en un mundo en que nada es puesto fuera del tiempo actual. Nada hay en la vida animal que introduzca la relación del amo con el mandado por él, nada que pueda establecer, de un lado, la autonomía y, de otro, la dependencia. Los animales, puesto que se comen unos a otros, son de fuerza desigual, pero no hay nunca entre ellos más que esa diferencia cuantitativa. El león no es el rey de los animales: no es en el movimiento de las aguas más que una ola más alta que derriba a otras más débiles. Que un animal coma a otro no modifica en nada una situación fundamental: todo animal *está en el mundo como el agua dentro el agua*.” BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, pag. 22 y s.

<sup>101</sup> “Lo que hace que la bestia no pueda separarse de la regla que le está prescrita... mientras que el hombre se separa a menudo en perjuicio propio. Así se explica el que un pichón muera de hambre al pie de una fuente llena de las mejores viandas y un gato sobre un montón de frutas o de granos, no obstante de que uno y otro podrían muy bien alimentarse con lo que desdeñan, si les fuese dado ensayar, y así se explica también el que los hombres disolutos se entreguen a excesos que les originan la fiebre y la muerte, porque el espíritu pervierte los sentidos y la voluntad continúa hablando aún después que la naturaleza ha callado.” ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Leviatán, Buenos Aires, pag. 36

suponen la ruptura acaso ritual del instrumento, incluido el cuerpo propio, esto es, suponen tanto el instrumento como el cuerpo individuado del que uno se cuida: “contra la obsesión de una *coservatio vitae* llevada al extremo de sacrificar a ella todo otro bien, Bataille identifica la culminación de la vida en un exceso que constantemente la acerca al borde de la línea de la muerte”.<sup>102</sup> Tan lejos de esa “*eumería*”, del *bello día* del que habla Aristóteles, que implicaba un gozar de la existencia en cuanto tal, de un modo, por así decir, pre-político: “porque hay probablemente algo de bueno en el solo hecho de vivir, si no hay un exceso de adversidades en cuanto al modo de vivir, es evidente que la mayoría de los hombres soporta muchos padecimientos y se aferra a la vida, como si hubiera en ella cierta serenidad [*eumería*, *bello día*] y una dulzura natural”.<sup>103</sup> Frente a ello, un excesivo gasto vital inmoderado y políticamente considerable.

En este sentido, también el exceso puede hacer la *diferencia*. En china, por ejemplo, “de importancia muy especial era la diferencia del alma del señor, que era un ‘comedor de carne’ y durante toda su vida se había nutrido bien, y la de un vulgar, poco y mal nutrido campesino. ‘Sólo los señores —dice Granet— tienen un alma en el sentido propio de la palabra.’ Tampoco la vejez desgasta esta alma, la enriquece. El señor se prepara para la muerte comiendo la mayor cantidad de manjares exquisitos y bebidas vivificantes. En el curso de su vida ha asimilado cantidades de esencias, tanto cuanto más vasto y opulento es su señorío. Ha acrecentado aún la rica sustancia de sus ancestros, que ya están ahítos de carne y caza fina. Su alma, cuando muere, no se dispersa como un alma vulgar, se evade del cadáver con plena fuerza”.<sup>104</sup> Si la satisfacción premeditada de la carencia separa a los hombres de los animales, sólo la holgura los acerca a los dioses: “¿se trataba de comer? Naturalmente, pero no como se hace cuando se tiene hambre... sino como se saborea, pasada la saciedad. El deseo nace más allá de la necesidad, tras el apaciguamiento del cuerpo y de los sentidos. Si comes de este fruto tendrás el conocimiento, que ilumina la cuestión del mal, y serás como Dios”.<sup>105</sup>

Foucault, por su parte, establece perfectamente esta serie en su lectura de los griegos: *acto-gasto-muerte*. La actividad de vivir implica un gasto vital cuya consecuencia necesaria es la muerte.<sup>106</sup> Serie que, en verdad, no exime a aquel que sigue el camino sereno de la vida técni-

<sup>102</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 200.

<sup>103</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1278b. Cfr G. AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

<sup>104</sup> Cfr. RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976. Por otro lado “los etimologistas remiten la palabra *aión* a una raíz \**ai-w*, que significa ‘fuerza vital’.” AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, pag. 105.

<sup>105</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 100.

<sup>106</sup> “Violencia que escapa a la voluntad, gasto que extenua las fuerzas, procreación ligada a la futura muerte del individuo.” “La alimentación y los ejercicios, la unión sexual; estos ocasionan gastos que la alimentación y la bebida tienen la función de compensar.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 128 y 103.

ca y, por ello, pone en cuestión la posibilidad misma de un *bello día* para el hombre, al que opone un “pesimismo práctico”, para usar la expresión de Nietzsche,<sup>107</sup> que huelga cualquier forma de ascetismo y hace del placer bestial, extremo, francamente, el único bien que *vale la pena*, que alivia la pena de vivir. Y por lo demás, “mejor hubiera sido no nacer y, luego, morir lo más pronto posible”. He aquí las palabras que Midas había oído decir del viejo Sileno, compañero de Dionisios, antes de elegir, pues ha elegido, su peculiar *modo de vida*.<sup>108</sup>

Así *razonaría* un pagano: “una forma de vida sea cual fuere, por el hecho de que existe como tal y dura, se debilita y se gasta; para retomar vigor le es menester ser reabsorbida por lo amorfo”.<sup>109</sup> La existencia singular muere de puro transcurrir y debe pasar por la muerte o pérdida de sí para revivificarse. Por medio de estos desbordamientos festivos, la vida comunitaria que se enerva en el transcurrir cotidiano, se revitaliza, pues la potencia de la naturaleza encuentra de nuevo un campo pre-político o in-humano, informe en todo caso, infernal, como ella, para ejercerse, alcanzado por medio del gesto de inversión más elocuente: “entronización de un ‘rey carnavalesco’, ‘humillación’ del verdadero soberano, trastorno de todo el orden social (según Beroso los esclavos se hacían los amos), ni un solo acto que no evoque la confusión universal, la abolición del orden y de la jerarquía, la ‘orgía’ y el caos. Podría decirse que asistimos a un ‘diluvio’ que aniquila a toda la humanidad para preparar el camino al advenimiento de una especie humana nueva y regenerada”.<sup>110</sup> Sus procedimientos, por tanto, implicarán la violación de todos los principios que afirman las diferencias y jerarquías que sostienen la vida individual, tanto los muros visibles como los invisibles de la ciudad y de la casa, para hacerse receptiva de las simientes generativas de la naturaleza.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> “el amor instintivo a la vida se habría debilitado tanto, y el hábito del suicidio habría llegado a ser tan general, que el individuo creería, como el habitante de las islas Fidji, cumplir su deber supremo de hijo matando a su padre, y de amigo ahogando a su amigo, pesimismo práctico que habría llegado a suscitar la espantosa moral del aniquilamiento de los pueblos por la piedad, y que, por otra parte, existe y ha existido en el mundo, siempre que el arte no ha aparecido bajo una forma cualquiera, particularmente bajo la forma de la religión o de la ciencia, como remedio y protección contra este soplo envenenado.” NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 94

<sup>108</sup> “Según la antigua leyenda, el rey Midas persiguió durante largo tiempo en el bosque, sin poder alcanzarle, al viejo Sileno, compañero de Dioniso. Cuando al fin logró apoderarse de él, el Rey le preguntó qué cosa debía el hombre preferir a toda otra y estimar sobre todas. Inmóvil y obstinado, el demonio permanecía mudo, hasta que por fin, obligado por su vencedor, se echó a reír y pronunció estas palabras: -Raza esfímera y miserable, hija del azar y del dolor, ¿por qué me fuerzas a revelarte lo que más te valiera no conocer? Lo que debes preferir a todo es, para ti, lo imposible: es no haber nacido, no *ser*, ser la *nada*. Pero después de esto, lo que mejor puedes desear es... morir pronto.” NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 94, pag. 45

<sup>109</sup> Cfr. ELÍADE, M., *El mito del eterno retorno*, Emecé, Argentina, 2001, pag. 63 y ss.

<sup>110</sup> ELÍADE, M., *El mito del eterno retorno*, Emecé, Argentina, 2001, pag. 72

<sup>111</sup> “todos esos excesos orgiásticos hallan de uno u otro modo su justificación en un acto cósmico o biocósmico: regeneración del año, época crítica de la cosecha, etc. Los mozos que desfilaban desnudos por las calles de Roma durante las Floralias, o tocaban a las mujeres en ocasión de las Lupercales, con el fin de conjurar la esterilidad de éstas, las libertades permitidas con motivo de la fiesta Holí en toda la India, el libertinaje que era de regla en Europa central y septentrional cuando se celebraban las fiestas de la cosecha y que tanto dio que hacer a las autoridades eclesiásticas; todas esas manifestaciones tenían también un prototipo suprahumano y tendían a instaurar

Ahora bien, allí donde se da la especificidad humana, se da, según Bataille,<sup>112</sup> el orden cronológico del trabajo, se da la distancia buscada con la animalidad mediante reglas o prácticas, y se da la conciencia de la finitud, sea en la forma de su ocultamiento en el modo de la reproducción (obra, descendencia, salvación).<sup>113</sup> Sin embargo, argumenta Bataille, esta distancia tomada con la animalidad no ha suprimido, llanamente, la violencia del deseo, sino, antes bien, ha abierto para el hombre un ámbito al cual el animal no llega: la *potencia de la negación*. Kant lo expresa de forma meridiana: “la historia natural empieza con el bien, porque esta es *obra de Dios*. La historia humana con el mal, porque esta es *obra del hombre*”.<sup>114</sup> El “pecado original” no dice otra cosa y sabido es lo que Hegel-Kojeve desplegará a partir de todo esto: “el estado paradisíaco es todavía ‘natural’, animal; es el pecado, el crimen del Deseo, lo que humaniza... el Mal no es anterior al Hombre; el Mal es el Hombre”.<sup>115</sup> Bataille, discípulo de Kojève, en última instancia, no deja de reponer y extremar la postura hegeliana, deshistorizándola con el recurso antropológico: “aproximándola al sacrificio y con él al tema primero de la *representación* (el arte, las fiestas, los espectáculos), quise mostrar que la reacción de Hegel es la conducta humana fundamental... la expresión por excelencia que la tradición ha repetido hasta el infinito. No es sólo Hegel sino la humanidad entera la que, siempre y en todas partes, quiso captar por medio de un rodeo lo que la muerte daba y quitaba al mismo tiempo”.<sup>116</sup> Negación, pues, ligada al espectáculo y al exceso, de todo lo que como individualidad se mantiene en el ser: “la voluptuosidad está tan próxima a la dilapidación ruinosa, que llamamos ‘muerte chiquita’ al momento de su paroxismo”.<sup>117</sup> *Pues si el deseo conservativo es el envés del temor a la muerte, la pérdida de sí, es el final del miedo*. Dice Nietzsche, contrapunto elemental entre Hegel y Bataille: “entonces ningún consuelo cabe; el deseo se lanza por encima de todo un mundo hacia la muerte, y desprecia a los mismos dioses; se reniega de la existencia, y con ella, del reflejo engañoso de su imagen en el mundo de los dioses o en un más allá”.<sup>118</sup> Y así, donde el cuidado de sí mismo y el abandono esfuman sus fronteras, donde perderse es lo mejor que uno podría buscar, la diferencia que es el individuo frente al mundo,

---

la fertilidad y la opulencia universales”. ELÍADE, M., *El mito del eterno retorno*, Emecé, Argentina, 2001, pag. 38.

<sup>112</sup> Cfr. BATAILLE, G., *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1997; *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998

<sup>113</sup> “la raza humana tiene una afinidad natural con el conjunto del tiempo, al que acompaña y acompañará a través de la permanencia; por ello es que es inmortal, al dejar a los hijos de los hijos, y así, gracias a la permanencia de su unidad siempre idéntica, al participar mediante la generación en la inmortalidad.” PLATÓN, *Leyes*, IV, Gredos, Madrid, 721b-c. Cfr. DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1994

<sup>114</sup> Cfr. KANT, I., *Filosofía de la historia*, “conjeturas acerca del origen de la historia”, Nova, Buenos Aires, 1987

<sup>115</sup> KOJEVE, A., *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto, Buenos Aires, 1996, pag. 287

<sup>116</sup> BATAILLE, G., *Las lágrimas de Eros*, Lunaria, 2003, pag. 43

<sup>117</sup> BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, pag. 176.

<sup>118</sup> NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 94, pag. 62

la desgarradura o discontinuidad que lo aísla de todo contacto extremo, no instrumental (sujeto-instrumento) o teórico (sujeto-objeto), se pierde por un instante antes de la muerte del cuerpo, como dice Burroughs, “si puede convertirse en muerte, no puede morir”.<sup>119</sup> De algún modo, el hombre sobrevive al individuo, perdido como hombre en el éxtasis del exceso. En ese instante que no se subordina a un futuro, llamado *Aión*, hay también una comunidad del hombre, “la comunidad en un contagio provocado por la ruptura de los límites individuales y la infección recíproca de las heridas”,<sup>120</sup> que no es una congregación de individualidades, sino el borramiento de los límites entre ellas, y por ende, entre los hombres y los animales, entre los vivos y los muertos, mujeres y hombres, amos y esclavos, que “no deja de modificar el calendario. Siendo esencialmente ritmo, alternancia, repetición, se inmoviliza ahora en la prolongación de un único día de fiesta”.<sup>121</sup> Una fiesta cuyo principio es el exceso, la confusión de toda jerarquía, de toda identidad que la apunta: el gasto inmoderado de todo acopio.<sup>122</sup> Su signo inmediato es la máscara, como indicador palmario de una metamorfosis que ocurriría, por así decir, a ambos lados de ella: “la gente se pone máscaras de animales y los hombres se visten de mujer; cantantes y malabaristas se disfrazan de maneras extravagantes. Hombres y mujeres acuden juntos al espectáculo y se reúnen en lugar de evitarse. Dilapidan sus bienes, destruyen su herencia”.<sup>123</sup>

Con miras de aclarar, podríamos decir que, según esta lógica que Bataille pretende recuperar, la humanización del *hombre* no acaba en el trabajo, es decir, en el uso productivo de sus manos libres, sino en la destrucción gratuita que sus manos libres hacen de aquello mismo que han suscitado. Sólo entonces el hombre libera su ser-comunitario, rompiendo el marco estrecho de la supervivencia. Lo roto se desvincula, se da el lujo de existir. De allí que “sacrificar un objeto de lujo sería sacrificar dos veces el mismo objeto”.<sup>124</sup> En última instancia, que la raíz del término *psyché* esté etimológicamente ligada al “*humus*” del sacrificio, dice mucho acerca de esto: que hay una cierta *espiritualidad* que no concibe al alma sino como emergiendo del último desgarrón del cuerpo, en un paroxismo del dolor. La música ceremonial primitiva, por ejemplo, no es más que el quejido que se arranca a los cuerpos llevados a su límite de tensión. Un caso notable está documentado por la *escala sagrada india* según la cual cada

<sup>119</sup> BURROUGHS, W., *Tierras de Occidente*, Península, Barcelona, 1989, pag. 70

<sup>120</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 201

<sup>121</sup> AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, pag. 96

<sup>122</sup> “una fiesta es un exceso permitido y hasta ordenado, una violación solemne de una prohibición. Pero el exceso no depende del alegre estado de ánimo de los hombres, nacido de una prescripción determinada, sino que reposa en la naturaleza misma de la fiesta, y la alegría es producida por la libertad de realizar lo que en tiempos normales se halla rigurosamente prohibido”. FREUD, S., *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1837

<sup>123</sup> AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, pag. 97

<sup>124</sup> BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, pag. 53.



nota equivale al grito de un animal.<sup>125</sup> El grito que expulsa el soplo de la vida. Pero en la explosión festiva es menester que la naturaleza toda se desgarré al unísono. Y ese desgarramiento se busca.

En China, muchachos y muchachas copulaban en primavera en los campos, convencidos de que así contribuían a la regeneración cósmica, llamando a la lluvia para que fertilizara los campos. La unión de Deméter y Jasón fue de este tipo, y los pipeles de América central dormían los cuatro días que preceden a las siembras lejos de sus esposas, para poder ser sexualmente superactivos la víspera de la siembra. Ciertas parejas debían estar activas en el momento de la siembra, y en Java, cuando el arroz florecía, esposo y esposa copulaban en el campo. Bodas consumadas en el campo han sido frecuentes hasta hace poco en el norte y centro de Europa, y en Ucrania el día de san Jorge, después que el sacerdote había bendecido la cosecha, jóvenes parejas se revolcaban en los surcos. En Rusia era el sacerdote el revolcado por algunas mujeres, y en otras partes danzaban parejas adornadas con espigas de trigo. En Silesia los novios recién casados eran conducidos por el pueblo en un carro adornado. Cuando la población *oraón* celebraba en mayo el matrimonio del sol y la Tierra el sacerdote se unía públicamente con su esposa, y después comenzaba la orgía. Iguales orgías tenían lugar al oeste de Nueva Guinea y norte de Australia, al principio de la estación de las lluvias. En muchos lugares las mujeres corrían desnudas por los campos en época de sequía, y en otras regiones (los baganda de África o los habitantes del archipiélago Fidji, por ejemplo) se festejaban bodas y nacimiento de gemelos por medio de orgías. Los kana del Brasil estimulaban la fertilidad mediante danzas fálicas, que imitaban el coito; seguidas de orgías colectivas. Rastros europeos de simbolismo fálico era la gavilla, la ramera, o una cabeza negra con labios rojos. En las fiestas romanas de las Floralia jóvenes desnudos desfilaban por las calles, durante las Lupercalias los muchachos tocaban a las muchachas para hacerlas fecundas, y durante la principal fiesta india de la vegetación (Holi) todo estaba permitido:

hay personas que por ignorancia o estrechez de espíritu se sienten repelidas por estos fenómenos, como si se tratase de una enfermedad contagiosa, y en plena confianza de su propia salud, las satirizan o las miran con piedad. Estos desgraciados no sospechan la palidez cadavérica y el aire espectral de su 'salud' cuando pasa delante de ellos el huracán de vida ardiente de los endemoniados.<sup>126</sup>

De pronto el tiempo mismo parece conmovido por la velocidad de los cuerpos, en una correría en la que todo se aleja de sí mismo, como dicen los habitantes de Kasai: "el tiempo pasa despacio en la aldea, rápido en la selva". La velocidad acerca frenéticamente al acontecimiento, donde todo ocurre en un instante sin dimensiones, en un afuera sin mojonés espaciales.

<sup>125</sup> ROBERTSON, A. y STEVENS, D. (dir), *Historia general de la música*, Istmo, Madrid, 1968, pag. 32

<sup>126</sup> NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 40

Todos corren hacia su propio fin, se diría, más allá de cualquier límite reconocido. La destrucción instrumental es un *gesto*, en el sentido en que un *gesto* ritual inaugura un acontecimiento, e implica la cancelación de una diferencia: “la herramienta habrá de ser el modelo del objeto aislado de la naturaleza.”<sup>127</sup> En el momento en que los cuerpos destinados al sacrificio son partidos mortalmente, lo que liberan es el principio mismo de su animación. Lo que el hombre quiere sujetar y se le escapa. No la cosa animada, determinada en esta o aquella vida singular, sino la potencia impersonal que la empuja: el torrente sanguíneo o la expiración del aire como empuje vital, el *ritmo* de la vida, el gran concierto del infierno que absorbe todos los gritos en una sordera infernal. La ciudad, frente a ello, es como la describió Rimbaud, un *concierto de infiernos* singulares. El tiempo pasa lento en la ciudad, y esa lentitud lo hace tan contable que no se soporta.

La posibilidad instantánea de un morir necesario (en el asesinato, en la invasión, en la catástrofe, en “esas famosas epidemias que eran dramas temporarios de la muerte multiplicada, la muerte que era inminente para todos”<sup>128</sup>), se diluye en un envejecimiento amparado por los logros de una previsión anterior, realizada antes de ahora cuando las fuerzas animales van faltando y no queda modo de vivir sino de los frutos de la técnica. Frutos de una actividad que pueden ser cosechados cuando la potencia de actuar se retira. Lo mismo que los honores y reconocimientos públicos, los hijos y demás suplementos de la inmortalidad— “¡Ay de vosotros! ¡Ay de vosotros!”, oscura verdad de Sileno (Nietzsche): si morir lo más pronto posible llegara a ser el mayor bien para aquel que ha padecido el peor de los males: el nacimiento.<sup>129</sup> Notable “inversión” de valores, ciertamente. Una calificación de la muerte y una descalificación de la vida que pueden llegar a ser extremas: “Fue un poeta griego quien formuló, en efecto, la inquietante pregunta:

*¡Quién sabe si acaso la vida no será la muerte*

*Y lo que llamamos muerte la vida de ultratumba!”*<sup>130</sup>

La fiesta es una transgresión obligatoria de la ley, una distensión del umbral humano que se *deja afectar* por los excesos foráneos de vida que aniquilan la vida: “la ciudad entera celebra bebiendo vino mezclado, o incluso organizando una borrachera general... se creía que los espíritus de los muertos estaban presentes en la ciudad hasta la conclusión de los festejos, momento en que eran arrojados fuera”.<sup>131</sup> Pero también la renuevan, pues en el extático contacto

<sup>127</sup> BATAILLE, G., *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998, pag. 38

<sup>128</sup> FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, pag. 220

<sup>129</sup> Cuenta Herodoto que una madre había implorado Apolo que otorgue el mayor bien a sus hijos como recompensa de su piedad. El dios se lo concede. La madre, finalmente, le suplica que sus hijos sean liberados de la vida cuanto antes y sin sufrimientos. Cfr. SAFRANSKI, R., *El mal*, TusQuets, Barcelona, 2002, pag. 20

<sup>130</sup> RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948., pag. 8

<sup>131</sup> ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, 16.5

con ellas, ocurre el contagio de sus poderes: “¿qué otra cosa sino esto puede querer decir el hecho de que los frenéticos adoradores de Dioniso se den el nombre del propio dios? En efecto, el fiel que, en su delirio, llega a fundirse o creerse fundido con él, pasa a llamarse Sabo o Sabazio. Y se siente dotado, con ello, de facultades inhumanas o sobrehumanas: se lanza, al igual que lo hace el propio Dios salvaje, sobre los animales destinados al sacrificio, los desgarrar vivos y devora sus carnes todavía palpitantes”.<sup>132</sup> La fiesta de Dionisos está estrechamente ligada a la primavera, a la efervescencia y el “eterno retorno”, al exceso de unas potencias dadoras de vida que desbaratan al viviente individual, pero también le confieren su fuerza más conspicua.<sup>133</sup> El hombre retrocede, de algún modo, hasta la potencia creativa de la naturaleza, se hace uno con ella. Se pierde, como se dice, para encontrarse.

La muerte irrumpe cotidianamente sin embargo.<sup>134</sup> El hombre no tiene el principio de su vida como tiene el de su acción, fundado en aquella. No lo posee como posee sus cosas. La previsión se afirma en lo menos firme, en lo más inestable, exactamente como la ciudad se yergue en el infierno del que se sustrae. No hunde sus raíces en esa arena movediza; la arena le oculta los pies, le cierra los ojos y le tapa la boca. Como si se decantara en el transcurso de los días de su figura amanerada hasta la impostura, la veleidad de su cuerpo animal, como dice Foucault: *la gran nervadura esquelética*.

El cadáver escenifica esa impotencia constitutiva, esa lucha perdida del individuo contra el mundo. Los efluvios pestíferos de la indiferencia zanzan una brutal mediación entre el cuerpo humano y el suelo natural. Pero en la ciudad, el vivo desvía la mirada hacia la supervivencia. Esquiva, pues, esa presencia insidiosa que no deja de degradarse ante los ojos de todos como un animal en el camino frecuentado por las moscas. Y que sujeta al muerto en este mundo para siempre, y a los vivos, para siempre, en el de los animales. Sin esa *dignidad de la muerte*, de la que habla Agamben, de la que hoy puede establecerse, apenas, un enorme catálogo de su falta. Así se constata que si un cuerpo calificado no recibía algún tratamiento especial, especie de rodeo para mirar sin ver, o para ver más de lo que el hueco cadáver puede mostrar, la muerte animal no se separaría de la vida humana: “ya está vacía la cabeza que se volverá calavera”. En medio de ello, los hijos de los reyes se doblegarían como los esclavos, y en el retorcijón del vientre que acerca los órganos bajos con los altos, el carácter celeste del cuerpo

---

<sup>132</sup> RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948., pag. 148

<sup>133</sup> “por la fuerza despótica del rebrote primaveral, que penetra gozosamente la naturaleza entera, se despierta esta exaltación dionisiaca, que arrastra en su ímpetu a todo el individuo subjetivo, hasta sumergirlo en un completo olvido de sí mismo”. NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 40

<sup>134</sup> “admiremos la locura o la sabiduría los antiguos galos, que temían, se dice, que el cielo les cayese sobre la cabeza: en efecto, eso puede ocurrir esta mañana, sin previo aviso; es más, con toda seguridad, eso sucederá cualquier día. Por lo tanto, la eterna angustia del rey en los infiernos, amenazado por el peñasco, imita la nuestra, viviente y corta”. SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 123

esbelto quedaría ridiculizado.<sup>135</sup> Pero todo rey es *momo* en el exceso. Toda gravedad, risible, en el sentido que le da Conrad en *El corazón de las tinieblas*: “allí estaba, debajo de mí y, palabra de honor, mirarlo resultaba tan edificante como ver a un perro en una parodia con pantalones y sombrero de plumas, paseando sobre sus patas traseras”.<sup>136</sup>

Bataille, en *las lágrimas de Eros*, acerca conceptualmente las lágrimas a la risa inmoderada. El juego se encuentra, por lo demás, estrechamente ligado al rito funerario.<sup>137</sup> Juegos violentos, claro está, ya que son conductas extremas las que comunican con la dimensión misteriosa de la muerte, pues “*hierós* al tener raíz indoeuropea tiene el valor de fortaleza”. Y acaso la diversión misma, como distensión de la preocupación cotidiana, no deje de señalar hacia ella. Por eso Canetti, en un raptó de causticidad extrema, no duda en estrechar la carcajada del hombre con la de la hiena ante el animal indefenso, como si gozara por anticipado de un banquete servido sin esfuerzo. El objeto de risa y el de muerte están ligados, como está ligado el juego al espectáculo del funeral.<sup>138</sup> Por lo demás, toda muerte es, en la concepción arcaica, violenta o inexplicable sin una violencia propiciadora. Toda muerte es un asesinato.<sup>139</sup> El muerto yace al ras del piso en una horizontalidad que es la expresión de la impotencia total. Pero también de la potencia más indeclinable que no encuentra resistencia en el cadáver para las incursiones más aventuradas. Reírse de otro ante su desgracia siempre es degradante y está tan mal visto como mirar fijamente a un inválido. Platón, salomónico a su manera, proscribe la carcajada, que expresa la mutación anímica de los impasibles y condena a muerte a los mal constituidos.<sup>140</sup> Tomás Moro, en su *Utopía*, propone una salida más notable todavía, más cercana a nosotros, en cuanto combina maravillosamente *hipocresía* con *humanismo*: aquel que se vea “destinado” al oficio de cuidar a los “deficientes”, obtiene como compensación el derecho de reírse de ellos, en privado, cuanto y como quiera:

---

<sup>135</sup> “*dignitas* indica desde el inicio el aspecto físico que es propio de una condición elevada y es, según los romanos, el paralelo masculino de la *venustas* femenina”. AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 69

<sup>136</sup> J. Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Hispamerica, Buenos Aires, 1985

<sup>137</sup> Cfr. HOMERO, *Iliada*, MJ ediciones, Madrid, 1999, XXIII. “Rodhe ha observado con agudeza y sobre bases filológicas irrefutables que los juegos fúnebres formaban parte del culto del muerto, lo que implica que se le atribuyera al muerto una participación real en dichos juegos. Se jugaba con el ‘muerto’, como todavía lo hacen los jugadores de naipes.” AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, pag. 117

<sup>138</sup> “ver-sufrir produce bienestar; hacer-sufrir, más bienestar todavía —ésta es una tesis dura, pero es un axioma antiguo, poderoso, humano— demasiado humano, que, por lo demás, acaso suscribirían ya los monos; pues se cuenta que, en la invención de extrañas crueldades, anuncian ya en gran medida al hombre y, por así decir, lo ‘preludian’.” NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 87

<sup>139</sup> “Hay pueblos primitivos a quienes la muerte se les antoja siempre como un truncamiento arbitrario de la vida, producido unas veces por obra de la violencia y otras al conjuro de misteriosos poderes ocultos. Es inconcebible, para ellos, que el proceso de la vida y la conciencia propia del hombre se extinga por sí mismo.” RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948., pag. 7

<sup>140</sup> “no conviene que los guardianes sean gente pronta a reírse, ya que, por lo común, cuando alguien se abandona a una risa violenta, esto provoca a su vez una reacción violenta” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 388e

Repugna, me parece, a la delicadeza y más aún tartufería de los mansos animales domésticos ... el representarse con toda energía que la crueldad constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías.<sup>141</sup>

El hombre del exceso, frente a ello, se *deja afectar* por una fuerza que lo arrebatara, se autoafecta,<sup>142</sup> por un componente mórbido que opera sobre él una decadencia que, entre el súbito morir y su contraparte más esperada, efecto de una previsión exitosa, como el envejecimiento del prudente Céfalo que abre la discusión de la República,<sup>143</sup> instala un término medio, como un envejecimiento prematuro, el inusitado decaer del que no sigue una manera moderada de supervivencia y reproducción.<sup>144</sup> Por lo demás, esto de “dejarse afectar”, con todo lo extravagante que puede aparecer, por cierto, es un acontecimiento cotidiano para todos, en ese otro umbral humano entre la vigilia y el sueño: uno *se deja* tomar por el sueño. Sin la propia disposición a dormir no se duerme. Ahora bien, como el demonio del insomnio demuestra, tal disposición subjetiva no hace dormir objetivamente, sólo nos prepara para que el sueño como una potencia impersonal nos posea y nos desembarace de nosotros mismos. Actividad y pasividad se enredan entonces para propiciar un solo acontecimiento. Tal como en el hipnotismo: uno se deja hipnotizar activamente y, sin embargo, no se hipnotiza a sí mismo. La frase verbal “dejar hacer” expresa perfectamente este “ser activo de la propia pasividad”, y nuestra modernidad nos ha enseñado que de ello puede nacer toda una política y una moral que hace las veces de *ciencia*.

Hacia el año 610, con ocasión de una de sus meditaciones solitarias que hacía periódicamente en las cuevas cercanas a la meca, Mahoma comenzó a tener visiones y revelaciones auditivas. Se le apareció un ángel y le mostró un libro, ordenándole leer. Pero Mahoma no sabía leer. No obstante leyó. O mejor: el libro fue leído a través de sus ojos. “Corán” (*Qur’án de qara’a*), no significa otra cosa “leer, recitar”.<sup>145</sup>

El propio Agustín relata su conversión a la fe cristiana en estos términos: ya que encontrándose dispuesto positivamente hacia el cristianismo, sólo recibe la fe como una iluminación

---

<sup>141</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 86. Cfr. MORO, Th., *Utopía*, Lozada, Buenos Aires, 2003

<sup>142</sup> “La pasividad, en tanto que autoafección, es, pues, una receptividad a la segunda potencia, que se padece a sí misma, a la que apasiona su propia pasividad.” AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 115

<sup>143</sup> “Sócrates le interroga. ¿Le oprimen las taras de la vejez? No, pues son naturales... Quien se familiariza con ellas, puede sobrellevarlas fácilmente ¿Y qué pasa en lo que refiere a las delicias del amor...? ‘Con gusto me he desvinculado de ellas, como si me liberara de un amo rabioso y salvaje’”. SAFRANSKI, R., *El mal*, Tusquets, Barcelona, 2002, pag. 33.

<sup>144</sup> “ya no como la muerte que se abate brutalmente sobre la vida... sino la muerte permanente, que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita” FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, pag. 221

<sup>145</sup> “personalmente, Mahoma no asume nunca esta función: el profeta no acepta que la misma pueda ser asumida por un personaje humano”. ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, pag. 187

divina que escapa a sus facultades: “guiado por ti entré en el interior de mi alma y esto fue posible porque *te hiciste mi ayuda*”.<sup>146</sup> No hay “iluminado” que no atestigüe acerca del “contacto” imposible con la divinidad, especie de ser-uno con ella (comunión), en términos de esta activa-pasividad (“muero porque no muero”), esta potencia impotente, que es común a todos los endemoniados y ha sido ligada estrechamente al “erotismo” —también al acto de “ingesta” de la carne del Dios-padre—, es decir, a la antigua práctica estrictamente humana de perderse como sujeto individuado, por un contacto extremo de índole sexual o alimenticio, como negación radical de los dos gestos reproductivos elementales, o bien, simétricamente, por una negación no menos radical de la sexualidad y la alimentación, que tiende a una inversión igualadora: “la eucaristía, en la que Cristo se transforma en alimento, se convierte en símbolo de su propia transformación: al renunciar al alimento, esas místicas se *transforman ellas mismas en alimento*”.<sup>147</sup> Como si la actividad del sujeto consistiera tan sólo en bajar la guardia de la propia subjetividad ante un poder objetivo que lo asalta, y tal vez ocurra que, a fuerza de reincidir, ya no pueda distinguirse el sueño de la realidad o la propia voz interior de aquella que nos hipnotiza.

La comunidad de los vivos mira a los ojos la muerte, al más allá de la vida, cuando su vida está en juego y como despreciada o superada por un furor que la penetra y la arrastra fuera de sí: “la muerte vivifica la vida, que muere por carecer de ella. Partir —hacia la naturaleza— para nacer”.<sup>148</sup> La previsión, en tanto, es *inútil* frente a la muerte. Pero inútil en el sentido de que ella misma, como tal, no podría con su presupuesto.<sup>149</sup> Cuando el hombre rompe el instrumento también un poco está rompiendo con toda esta futilidad. Y aunque las pompas y oropeles que pone en el medio le den a la cosa una dignidad algo hiperbólica, no terminan de opacar la carcajada como un eco lejano de la muerte, cuyo rebote en el mundo de los vivos suena hueco y ridículo.

La muerte, en el sentido de estar ante la presencia de un cadáver cuyo principio vital se ha ido, mueve a la risa tanto como al llanto. Y el que llora, en realidad, llora por otra cosa, o al menos por una no inmediatamente idéntica a ese despojo inexpresivo.<sup>150</sup> La dignidad del rey se evapora del despojo como un viento.<sup>151</sup> La muerte *universaliza*, como el fondo que hunde

---

<sup>146</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1998, VII, pag. 10

<sup>147</sup> ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, 10.9

<sup>148</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 187

<sup>149</sup> “Pero con noches siempre iguales, / y un sol igual en los días, / los buenos / reciben una vida sin fatiga, sin hostigar /

a la tierra con la fuerza de sus manos / ni el agua del mar / por un sustento vacío. / El resto tolera un esfuerzo que ninguno puede concebir.” PÍNDARO, *Odas*, Planeta de Agostini, Buenos Aires, 1998, 56-80.

<sup>150</sup> “El muerto se encuentra al mismo tiempo en otro mundo y en su tumba, donde se le rinde culto.” HUBERT, H. y MAUSS, M., *Magia y sacrificio en las religiones*, Lautaro, Madrid, 1946, pag.41

<sup>151</sup> Los indios mexicanos ponían en boca de los franciscanos esta afirmación de semejanza: “No dejéis que os engañemos en una cosa, / tened cuidado de considerarnos superiores, / pues en verdad, sólo somos vuestros igua-

toda diferencia en una amalgama sin coyunturas ni declinaciones. Hombres y animales se reducen en eso. Y es que más allá del silencio que se impone entre los gestos amanerados de unos y los arranques irreflexivos de otros, bajo los modales de los hombres, está *el cuerpo quebradizo de los animales*.

La expulsión del muerto hacia el otro mundo, aquello que la comunidad no puede interiorizar sino mediante el rito mágico, debe tomarse como una amanecida necesidad legislativa de algo así como una “entidad digna o calificada” distinta del cuerpo-cadáver y, lo que es más importante, perfectamente separable: “la idea de que el cadáver sea merecedor de un tratamiento especial, de que exista algo como una dignidad de la muerte no es, en rigor, patrimonio original de la ética. Hunde más bien sus raíces en el estrato arcaico del derecho, que se confunde en todo momento con la magia”.<sup>152</sup> La dignidad no puede heder: la vida calificada no puede reducirse al despojo. Así en el ejemplo citado de Dostoievski, el cuerpo del *stárets* pierde la dignidad que tenía cuando estaba vivo, en tanto que apesta. Ya en el hombre virtuoso y esbelto sus órganos nobles (la nariz, la boca, los ojos) están alejados de los innobles, siendo la mano (o la instrumentación) la mediación moderada entre lo alto y lo bajo.<sup>153</sup> Un contacto que no es ni un contagio ni una inversión, sino un *uso* y una toma distancia prudente.

El olor de *santidad* es como el de la flor que uno se lleva de buen grado a la nariz. Tanto que hasta la sospecha de que un semejante pudiera estar degradándose en la lejanía resultaba intolerable para la ciudad, “por esto en el derecho arcaico de Grecia y Roma, la obligación de los funerales era tan estricta que, si faltaba el cadáver, se exigía que se inhumara en su lugar un *coloso*, osea una suerte de doble ritual del difunto”.<sup>154</sup> En esta última práctica, excepcional si se quiere y precisamente por ello, vemos aparecer el “poder de las imágenes” para zanjar determinadas relaciones jurídicas entre los vivos y los muertos, como verdaderas mediadoras en este umbral,<sup>155</sup> tal como ocurre también en el otro. Puesto que una separación estricta entre el mundo animal y el de la muerte, que delinea a la ciudad humana como a horcajadas, con unos hombres más arriba, pero aún vivos, y otros más abajo, casi animales, ya es el producto de una formación previa, inseparable de una descalificación que instrumenta el elemento animal y de una elevación simétrica de la muerte humana que no son inmediatas, que ha separa-

---

les,/ igual que vosotros somos gente común./ además, somos hombres, como lo sois vosotros,/ ciertamente no somos dioses./ También somos habitantes de la tierra,/ también bebemos, también comemos,/ también morimos de frío, también nos agobia el calor,/ también somos mortales, también somos percederos”.

<sup>152</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 82

<sup>153</sup> Dignidad y elevación, como en la cita de Aristóteles: “La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política.” ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1254b10

<sup>154</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 82

<sup>155</sup> “Vernant y Émile Benveniste han mostrado cuál es, en general, la función del colosos: ...‘permite restablecer, entre el mundo de los vivos y el de los muertos relaciones correctas’.” AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 127

do ya el afuera de la ciudad en un cielo, para los dioses y las almas de los muertos, y un infierno degradado, para los cuerpos y los animales. Todavía Platón llega decir: “y no crees que es propio de una codicia servil el pillaje de un cadáver, y que es propio de una mente mezquina y afeminada considerar como adversario al cuerpo del muerto, cuando el verdadero enemigo se ha volado de él y lo que ha quedado es sólo aquello por medio de lo cual combatía? ¿O crees que los que hacen esto actúan de modo diferente a los perros que se enfurecen contra las piedras que les son arrojadas, pero sin tocar a quien las lanza?”<sup>156</sup>

---

<sup>156</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 469d. Cfr. “En firme oposición a estas prácticas mágicas, se encuentran tanto la afirmación del filósofo de que ‘el cadáver debe ser arrojado como el estiércol’ (Heráclito, fr. 96), como el precepto evangélico que invita a dejar que los muertos sepulsen a los muertos.” AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 83



## II. La dignidad y el exceso

### 5- La dignidad de la imagen y el banquete público

entusiasmo: es precisamente entonces cuando parece haber identificación entre lo humano y lo divino, cuando el poder del dios domina con arrogancia toda *techné* humana.<sup>1</sup>

En todo caso, aquella lógica mágica de la sucubación y de la incubación, del contacto y del contagio, del *furor* y de la *miasma*, del sí mismo fuera de sí y del otro en el sí mismo, para la época en que los griegos se ocupaban en conceptualizar *las maneras de vivir*, ya estaba perfectamente *neutralizada*, pasada por el filtro de una inspección naturalista, traicionada una y otra vez por sus propios actos de olvido o de salud.<sup>2</sup> La unidad de un acontecimiento mágico-religioso es analizada a partir de elementos relativos a la *dieta*, el exceso en el comer; a la *erótica*, exceso en la búsqueda del contacto sexual; a la mirada, en cuanto el delirio se concibe como un exceso de la imagen que tuerce el espíritu hacia un error *oneroso*; exceso en el acopio de dineros, también, la *crematística*, etc. Cada técnica se erige en un principio limitativo de *sus* objetos. Pero la *objetivación* de un dominio propio para cada técnica se sustrae a esa mixtura del contacto que no reconoce fronteras formales, como el principio de la previsión, ni materiales, como la división del trabajo. Los discursos *técnicos* demuestran el engaño o la debilidad que subyace al exceso, pero a la vez *humorizan* sobre los cuerpos que los encarnan: “está perfectamente comprobado por la medicina que la embriaguez es una cosa nociva para los hombres. Así que, ni yo mismo quisiera de buen grado beber demasiado, ni se lo aconsejaría a otro, sobre todo cuando uno tiene todavía resaca del día anterior”.<sup>3</sup> La medicina y la parodia zigzaguean en un ambiente discursivo que a veces huelga la dignidad de la filosofía. Un ámbito para el enjuiciamiento crítico de la actividad o inactividad que el hombre imprime a sus asuntos privados pero sólo en tanto que *además* participa, participará, participaría de la cosa pública. De allí que predicados como “añiñado”, “femenino”, “animal” o “bárbaro”, esto es, aquellos que implican la exclusión de la vida política, son montados siempre sobre los sujetos del exceso— y nadie es más grande que Platón a la hora de *caracterizar* a sus adversarios, logrando instanciar una especie de parentesco instantáneo entre el aspecto, las costumbres y las *ideas* de todos ellos.

Un pequeño rodeo en torno a este saber práctico surte un efecto netamente contrastivo:

<sup>1</sup> CACCIARI, M., *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pag. 36

<sup>2</sup> “estaría bien, Agatón, que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía”. PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 175e

<sup>3</sup> PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 176d

Todo acto de consumo implica un *gasto* de energía y supone un *contacto* con un objeto por medio del cual se sostiene la vida singular.<sup>4</sup> Pero el *tacto*, que motiva el placer de la ingesta y que, por ello, le disputa a la facultad discursiva del hombre la determinación del bien o del fin de su actividad y se sirve de ella para alcanzarlo (invirtiendo la relación instrumental y la jerarquía de la naturaleza),<sup>5</sup> en primer lugar, *eclipsa* la realización nutritiva en el plano vegetativo<sup>6</sup> (puede sentirse placer en la ingesta de un veneno que aparece en el plano sensible como una imagen del alimento, pero en su caso más cotidiano, puede degustarse un alimento que no alimenta, merced a la fantasmagoría de la culinaria).<sup>7</sup> El acto rompe con su finalidad reproductiva. El deseo entra en el juego de la contingencia. Un abanico de objetos y de prácticas posibles se despliega ante él. Como un tanteo, ciego, a la búsqueda del placer. El tacto es, por lo demás, motor de otra disfunción, más importante, escandida y preparada por el placer que acompaña a la primera. En el plano nutritivo, al contacto con el objeto debe seguirle la asimilación del alimento: el alimento es *afectado* por el que se alimenta, padece su actividad y se subordina a ella.<sup>8</sup> El caso opuesto es aquel en que el mismo comensal resulta extrañado, sino directamente asimilado a su objeto de consumo, según decía Baudelaire “una especie de transposición o de *quid pro quo*... sentiréis que os estáis evaporando y atribuiréis a vuestra pipa (en la que os sentís acurrucados y apretados como el tabaco) la extraña facultad de *fumaros*”.<sup>9</sup> Actividad y pasividad se atraviesan. En el plano sexual, la parte activa se hace pasiva (hace

<sup>4</sup> “el alimento, en efecto, conserva la entidad y ésta pervive gracias a él en la medida que se alimenta.” ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 416b

<sup>5</sup> “Por ahora baste con decir que el alma es el principio de todas estas facultades y que se define por ellas: facultad nutritiva, sensitiva, discursiva...” “Pues allí donde hay sensación hay también dolor y placer, y donde hay estos, hay además y necesariamente, apetito.” ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 413b10.

<sup>6</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, II, VII. Como pone Tomás de Aquino en el índice de su comentario: “muestra lo que ha de afirmar del mismo alimento y de la generación que se adscriben a la parte vegetativa del alma como objeto y operación.” Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al 'Libro del alma' de Aristóteles*, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979

<sup>7</sup> Lo mismo puede decirse en el plano sexual: “La existencia que da es preciso que la obtenga y desprenda del ser vivo en que se origina. En toda emisión espermática hay algo que surge de los elementos más preciosos del individuo y que le ha sido sustraído.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- El uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 123

<sup>8</sup> “Parece pues que los contrarios son respectivamente alimento y alimentado primordialmente en el caso de los cuerpos simples... el alimento cambia al ser digerido y el cambio en todos los casos se produce hacia el término contrario o intermedio. Más aún, el alimento padece una cierta aficción por parte del que se alimenta mientras que este no resulta afectado por el alimento...” *De anima*, 416b

<sup>9</sup> BAUDELAIRE, Ch., *Los paraísos artificiales*, M. D. Edit., Madrid, 1994, pag. 89 y s. Así, se define la enfermedad o la vejez como una incapacidad o pasividad asimilativa y por tanto como pérdida de la identidad a reproducir. En efecto, se considera sanos a los cuerpos “hasta tanto son capaces de asimilar el alimento” *De anima*, 413a. En adelante, “el organismo ya no realiza una cocción suficiente... Lo importante es que la potencia de nuestro cuerpo no sea deprimida por otra potencia”. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- El uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 124. “En los de más edad, cuando la circulación ya es lenta, el cuerpo está más frío, y se gasta en la mengua del individuo.” HIPÓCRATES, *Tratados Hipocráticos*, “Sobre la dieta”, Planeta de Agostini, Buenos Aires, 1997, pag. 205

las veces de objeto),<sup>10</sup> con igual rendimiento: “mantenerse en su papel o abandonarlo, ser sujeto de la actividad o ser su objeto, pasarse del lado de quienes la sufren”.<sup>11</sup> La actividad padece su propio exceso. Arrastra sus posibilidades hacia lo inconcebible. Lo suntuario la dobliega finalmente. Como si el deseo del hombre, al levantarse sobre la necesidad nutritiva, la hiciera volver hasta él, como hace Mahoma a la montaña.

Con insistencia variable se hará constar la delgada fibra que separa el caso natural de su exceso, en el principio del *álgebra de la necesidad*: desde que el hombre se inclina por el placer hasta que el placer lo inclina como una bestia y lo gobierna, en un movimiento progresivo de *desubjetivación*. Ésta recurrencia en la fibra del exceso prescribe una combativa cautela en general frente todos estos contactos, a caballo entre la necesidad natural del cuerpo y el deseo, como una potencia desbordante por naturaleza: “virtualidad estasiástica, hiperbólica... necesaria y temible, siempre lista a desbordar el objetivo que se le fijó”.<sup>12</sup> Como si la naturaleza invistiera al hombre “además” con una potencia capaz de excederla— “el tirano Eros”, dice Platón, y el tirano es siempre un ser multifacético.<sup>13</sup> Multitud bestial o manada improductiva: “¿Y no brotan cada día y cada noche multitud de terribles deseos que exigen cantidades de cosas?/ Multitud, sin duda./ En ese caso, si hay algunos ingresos, se gastan rápidamente”.<sup>14</sup>

De modo que el contacto, tan necesario para la conservación de la vida, en su realización extrema, alucinada, la extraña y la extravía.<sup>15</sup> Y siempre habrá que alertar sobre una virtual *pérdida de sí*, preparada con cada caricia del tacto, aunque pueda tomarnos metastásicamente en el medio de un sueño. Pues Eros es también un tirano de la imagen:

a los que se despiertan durante el sueño, cuando duerme la parte racional, dulce y dominante del alma, y la parte bestial y salvaje, llena de alimentos y de vino, rechaza el sueño, salta y tra-

---

<sup>10</sup> “por un lado los que son sujetos de la actividad sexual...y por otro, aquellos que son compañeros-objeto, los comparsas sobre y con quienes se ejerce.” “... es la oposición entre actividad y pasividad la que es esencial y la que señala el dominio de los comportamientos sexuales y morales.” “Así dos actos semejantes, que hacen jugar sustancias análogas, pero dotadas de cualidades opuestas (a saber que las mujeres en general son frías y húmedas mientras que el hombre es cálido y seco), se enfrentan en la unión sexual: fuerza contra fuerza, agua fría contra ebullición, alcohol sobre la flama. Pero de todos modos es el acto masculino el que determina, regula, atiza, domina.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- El uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 46 y ss.

<sup>11</sup> “Lo que, a los ojos de los griegos, constituye la negatividad ética por excelencia no es amar a los dos sexos, tampoco es preferir su propio sexo al otro; es ser pasivo respecto de los placeres.” “Este proceso, que es voluntario en su punto de partida hasta que hay unión sexual y ‘frotamiento del sexo’, puede desarrollarse así de modo enteramente involuntario.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- El uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 47 y ss. Hipócrates llega a afirmar que “la unión del sexo es una epilepsia menor.” HIPÓCRATES, *Tratados Hipocráticos*, Planeta de Agostini, Buenos Aires, 1997, pag. 118 y ss.

<sup>12</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 49

<sup>13</sup> “una bestia polícroma y policéfala, que posee tanto cabezas de animales feroces como de animales mansos, distribuidas en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas.” “La terrible bestia, la criatura enorme y multiforme” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 588c y 590a

<sup>14</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 573d

<sup>15</sup> “El abandono de una parte entera de lo que el ser mismo contiene.” FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 125

ta de abrirse paso y satisfacer sus instintos. Sabes que en ese caso el alma se atreve a todo, como si estuviera liberada y desembarazada de toda vergüenza y prudencia, y no titubea en intentar en su imaginación acostarse con su madre, así como con cualquier otro de los hombres, dioses o fieras, o cometer el crimen que sea, o en abstenerse de ningún alimento.<sup>16</sup>

Apremiante es el “prestigio” de la imagen que se hace desear.<sup>17</sup> Erosionando la inmediata juntura entre el deseo animal y la necesidad nutritiva o vegetativa del cuerpo. Pero el sueño, en todo caso, como el reflejo de un cuerpo en el espejo del agua, no alcanza la dignidad de este “prestigio” de la imagen: un sueño es nada más que un sueño, todos lo saben, lo mismo que el reflejo es un reflejo. No compiten en rango con los objetos de la realidad. Ni en la teoría ni en la práctica. Guardan distancia, como unos escolares disciplinados. La cosmética de Narciso, digamos así, es la imagen que lo precipita en el abismo de las aguas. El simulacro antes que la *mímesis*. La máscara, no su reflejo. La máscara que precipita también al reflejo, o al sueño, en un delirio de grandeza que no responde a ningún monolito. Desde esa mínima diferencia entre cierta belleza, por caso, que mal o bien puede no poseerse, y la que se agrega el prestidigitador de la cosmética: belleza que no se distingue de la primera como lo hacen el reflejo y lo reflejado, y a la que puede aspirar incluso lo feo: “del mismo modo que, como digo, la adulación culinaria se oculta dentro de la medicina, así el campo de la gimnástica es invadido por la cosmética, procedimiento pernicioso, engañoso, innoble, impropio de hombres libres, que produce una impresión ilusoria merced a los vestidos y a los colores, a los afeites y a las formas, y hace que, descuidando la belleza real y natural que se adquiere por medio de la gimnasia, se busque una belleza prestada y mentirosa”.<sup>18</sup>

Esto implica dos instancias difícilmente dissociables o mejor, una relación como de ida y vuelta entre el deseo y la imagen: el exceso del deseo *hace ver* una imagen torcida de la realidad, un exceso de la naturaleza, y a su vez, una tal imagen se obsequia al deseo y lo invita a excederse, a desear más allá de lo natural. Gregorio de Nyssa lo expresa de la mejor manera, con palabras que Platón haría suyas: “el mal no se presenta jamás en su desnudez, tal como realmente es. El vicio no tendría eficacia si no se coloreara de alguna belleza que excitara el deseo de aquel que se deja engañar. En cualquier caso, a nosotros el mal se nos presenta siempre bajo la forma de una mezcla: en sus profundidades tiene la muerte como un lazo os-

---

<sup>16</sup>PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 571c

<sup>17</sup>“Para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancan día tras día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas... Así los jóvenes, como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excite sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza natural.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 401b

<sup>18</sup> PLATÓN, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2000, 465b

curo, pero por una apariencia engañosa hace aparecer una imagen del bien”.<sup>19</sup> Indiferencia, pues, entre lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, lo animal y lo humano, lo vivificante y lo fatal, surcados por una sola indiferencia previa: entre lo natural y lo artificioso que lo excede como una *sorites* vertiginosa que se libera de su fundamento y de la que se sigue cualquier cosa en lugar de cualquier otra.<sup>20</sup>

Este “dejarse engañar” del que habla Gregorio de Nyssa, el *dejarse hacer* en general, o auto-afectarse, como dijimos más arriba, retrata esa especial implicación entre la actividad y la pasividad en relación con la instrumentación del propio deseo cuando entran en juego los prestigios y los prestidigitadores que lo convocan al extravío: “¿se deslizaría uno hacia el pantano infecto de la licencia, si el placer no fuese un bien deseable para aquel que por este cebo se deja atraer hacia las pasiones?”<sup>21</sup> Así, su prestigio se acrece proporcional y gradualmente a la fascinación que ejerce sobre el espectador y su disposición anímica. Como un *vaivén* irreductible de lo subjetivo a lo objetivo en la zozobra de la individuación.

Vaivén que en la mañana del pensamiento se inscribe en la naturaleza de la mirada:

Para los griegos, la visión sólo es posible en el caso de que exista entre lo que es visto y el que ve una completa reciprocidad que traduzca, si no una identidad completa, por lo menos una afinidad muy próxima. El sol que ilumina todo es también, en el cielo, un ojo que todo lo ve, y si nuestro ojo ve es porque éste irradia una especie de luz comparable a la del sol. El rayo luminoso que emana del objeto y lo hace visible es de la misma naturaleza que el rayo óptico salido del ojo y que le da la vista. El objeto emisor y el sujeto receptor, los rayos luminosos y los rayos ópticos, pertenecen a una misma categoría de la realidad, de la que puede decirse que ignora la oposición física/ psíquica o que es a la vez de orden físico y psíquico. La luz es visión, la visión es luminosa... La mirada, cuando alcanza el objeto, le transmite lo que con su mirada experimenta quien ejercita la vista... esta concepción de la mirada hunde en la cultura griega unas raíces lo bastante profundas como para que aparezca además traspuesta en ciertas observaciones, desconcertantes para nosotros, de un filósofo como Aristóteles. En su tratado *De insomniis*, el maestro del Liceo sostiene que si la vista es afectada por su objeto ‘aquella ejerce también cierta acción sobre éste’ como hacen todos los objetos brillantes, porque regresa a la clase de cosas brillantes y dotadas de color. Y aduce como prueba el que si las mujeres se miran a un espejo en el período de la menstruación, la superficie bruñida del espejo se cubre con una especie de vaho de color sangre, esta mancha impregna tan profundamente los espejos cuando están nuevos que difícilmente se puede borrar.<sup>22</sup>

Una mirada que mirando toca y es tocada por las cosas que mira. La percepción cae bajo la esfera más amplia del contacto, como el grado cero de una escala que conoce la penetración y la inversión, — como dice Burroughs— *hasta que no hay forma de distinguir la imagen de la*

<sup>19</sup> SAN GREORIO NYSSENO, *La creación del hombre*, traducción provisoria de María Mercedes Bergadá, Cátedra Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1983, 200a

<sup>20</sup> “Y es forzoso que los placeres con los cuales viven estén mezclados con penas y que sean como imágenes y pinturas sombreadas del verdadero placer, que toman color al yuxtaponer los unos a las otras, de modo tal que unos y otras parecen intensos, y que dichos placeres procrean en los insensatos amores enloquecedores por los cuales combaten, tal como cuenta Estesícoro que se combatía en Troya por el fantasma de Helena...” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 586a

<sup>21</sup> SAN GREORIO NYSSENO, *La creación del hombre*, traducción provisoria de María Mercedes Bergadá, Cátedra Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1983, 200a

<sup>22</sup> JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de cultura económica, México, 2004; *Aristóteles*, Fondo de cultura económica, México, 1995, pag. 24

*carne y la carne se disuelve*. El paso de la mirada natural al extravío es prácticamente insensible. No es un paso, sino muchos, puestos pegados uno delante de otro, como hacen los niños en sus juegos: frente a frente, ambos se lanzan hacia el encuentro. Se tocan en un punto imprevisible, según la debilidad del espectador o el prestigio de la imagen —pues hay un fervor previo en la mirada que disloca la imagen, como en la contemplación de una desnudez hace mucho deseada. Una diferencia en el ánimo del que mira, un exceso, o en el aspecto de lo mirado, un excedente, se desatan el uno al otro. Supuesto un gusto de lo grotesco e incluso de lo perjudicial del que participa la multitud del pueblo ya “naturalmente” y que la máscara excita y exagera “por la belleza de las figuraciones que eran consideradas más eficaces en la medida en que eran más bellas”.<sup>23</sup> Pues como ya sabían los griegos, la experiencia estética puede ser eminentemente patológica.<sup>24</sup> Y es que la máscara tiene un misterioso poder de implicación entre lo privado y lo público. De exhibición y de afirmación. Confiere dignidad y asentimiento a lo exhibido. Se trata, como Platón sostenía, de *posesión y pérdida de sí*.<sup>25</sup> Pero esa posesión y esa pérdida, empujan con su poder *magnético* siempre más allá del prestidigitador. Exponen al mismo *público* a ese umbral de indistinción donde (como en general en las fiestas) todas las subordinaciones, todas las diferencias individuales, son arrastradas por el tropel mágico, “al igual que una fuente que se afana en dejar correr toda el agua que le viene”.<sup>26</sup> No sólo posesión, pues, sino también magnetismo, contagio: “es así como la musa en persona produce algunos endemoniados y, a través de estos, otros se entusiasman y traban cadena”.<sup>27</sup>

El lugar del endemoniado es problemático, pues aún cuando se reduzca su *hacer* a la pasividad animal o al juego de los niños, el efecto del hechizo no es menos notable. Un efecto de superficie que coincide con su grandeza. Una grandeza aparente, pero también una grandeza de lo aparente, e incluso de lo ilusorio, con un poder mágico que arrebatara. He aquí un punto notable. Una virtud que se conforma con su aspecto, y el aspecto que logra, correlativamente, hacer pasar esa virtud más allá de sí, *contagiarla*, como los cantos rodados se deslizan rebotando por la superficie de las aguas, alejándola de su punto de irradiación, así como en los poemas homéricos y en otras muchas tradiciones guerreras el trofeo de la armadura importaba para el adversario la virtud o la potencia del héroe vencido. Ésta magia del contagio virtuoso tiene un antecedente notable, relativa a la manera en que el *caníbal* extraía del cuerpo devora-

<sup>23</sup> BATAILLE, G., *Las lágrimas de Eros*, Lunaria, 2003, pag. 27

<sup>24</sup> “Esta depuración patológica, la *catharsis* de Aristóteles, acerca de la cual los filósofos no saben a punto fijo si debe ser catalogada entre los fenómenos médicos o los fenómenos morales (...) el más alto patetismo puede ser un juego estético.” NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 125

<sup>25</sup> PLATÓN, *Ion*, Gredos, Madrid, 1997, 534ab

<sup>26</sup> PLATÓN, *Leyes*, IV, Gredos, Madrid, 1999, 719c.

<sup>27</sup> PLATÓN, *Ion*, Gredos, Madrid, 1997, 534ab

do su “mana” guerrero: “por *mana* se entiende... una especie de poder sobrenatural e impersonal, que puede pasar de un hombre a otro. Es un poder muy deseable y es posible enriquecerlo en individuos aislados. Un guerrero valiente lo puede adquirir en gran medida. Pero no lo debe a su experiencia en el combate ni a su fuerza corporal, sino que se le transfiere a él el *mana* de su enemigo abatido... Se suponía que el guerrero tenía en su cuerpo el mana de todos los que había matado... Para incorporar directamente su mana comía de su carne; y para fijar ese crecimiento de poder durante una batalla, para asegurarse la íntima relación con el mana capturado, llevaba sobre su cuerpo como parte del equipo de guerra, cualquier parte corporal del enemigo vencido, un hueso, una mano reseca, a veces incluso un cráneo entero... Es una especie de bendición que arranca al enemigo, pero sólo puede recibirla cuando éste ha muerto. La presencia física del enemigo, vivo y muerto, es indispensable”.<sup>28</sup> La potencia de uno y la del otro, ahora, podrán sumarse en una que vigoriza la que se poseía anteriormente. El vencedor adquiere una dignidad que pierde, y es la perdición, del vencido. Por eso los héroes sólo se batían entre iguales, de otro modo sería como si un canibal devorara a un animal cualquiera: un acto meramente reproductivo o defensivo. Ninguna dignidad notable quedaría puesta en juego. Ningún incremento.

Hay todo un juego de reconocimiento de virtudes subyacente a la práctica canibal, lo mismo que entre los héroes. Virtudes todavía *masticables* y situadas en zonas especiales del cuerpo, entidades materiales bien determinadas, como era el *thymos*-pecho del héroe homérico. Que prefiguran la regla formal del banquete público, donde en el comer común se comparte y reconoce mutuamente el valor de la vida de los comensales.<sup>29</sup> De este modo, el acto de la ingesta, que de ordinario, teórica y prácticamente, está ligado a la asimilación, a la recuperación de la energía insumida, en su forma incipientemente pública, propicia un contagio de caracteres cuyas implicancias políticas son insoslayables. Freud ha resumido algunos puntos notables:

La fuerza moral de la comida pública reposaba en representaciones muy antiguas, relativas a la significación del acto de comer y beber en común. Comer y beber con otra persona era a la vez un símbolo de la comunidad social y un medio de robustecerla y contraer obligaciones recíprocas. La comida de sacrificio expresaba directamente el hecho de la *comensalidad* del dios y de sus adoradores, y esta ‘comensalidad’ implicaba todas las demás relaciones que suponían existentes. Ciertas costumbres, que aún hallamos en vigor entre los árabes del desierto, muestran que lo que daba a la comida en común esta fuerza de unión no era un factor religioso, sino el mismo acto de comer. Aquellos que han compartido con tales beduinos un poco de comida y han bebido leche de sus rebaños no tienen ya que temer nada de ellos, y pueden por el contrario, contar con su ayuda y con su protección, aunque no indefinidamente, sino solamente durante el tiempo en que el alimento ingerido permanece en el cuerpo. Resulta, pues, que el lazo

<sup>28</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 246

<sup>29</sup> “los buenos van espontáneamente a las comidas de los buenos”. Homero, ciertamente, parece no sólo haber aniquilado este proverbio, sino también haberse burlado de él, ya que al hacer a Agamenón un hombre extraordinariamente valiente en los asuntos de la guerra y a Menelao un ‘blando guerrero’, cuando Agamenón estaba celebrando un sacrificio y ofreciendo un banquete, hizo venir a Menéalo al festín sin ser invitado, él que era peor, al banquete del mejor”. PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 174bc

de la comunidad es concebido de una manera puramente material, y precisa para ser duradero de la repetición del acto que lo origina. Mas ¿por qué causa se atribuye esta fuerza de unión al acto de comer y beber en compañía? En las sociedades más primitivas no existe sino un solo lazo que ligue sin condiciones ni excepciones: la comunidad de clan (*kinship*). Los miembros de esta comunidad son solidarios unos de otros. Un *kin* es un grupo de personas cuya vida forma tal unidad física, que puede considerarse a cada uno de ellas como un fragmento de una vida común. Así, cuando un miembro del *kin* muere de muerte violenta, no dicen los demás: 'Ha sido vertida la sangre de Fulano', sino 'Ha sido vertida nuestra sangre'. La frase hebrea con la que se reconoce el parentesco de tribu dice: 'Tu eres hueso de mis huesos y carne de mi carne.' *Kinship* significa, pues, formar parte de una sustancia común. De este modo, la *Kinship* no aparece fundada únicamente en el hecho de ser el individuo una parte de la sustancia de la madre de que ha nacido y de la leche que le ha alimentado, sino que se adquiere o se refuerza posteriormente por la absorción de alimentos, con los que el sujeto mantiene y renueva su cuerpo. Participando de una comida con la divinidad, se expresaba la convicción de que se era de la misma sustancia que ella, pues no se compartía nunca una comida con aquellos que eran considerados como extranjeros.<sup>30</sup>

El comer común, según esto, alimenta una comunidad que va más allá de la comunidad de la sangre, o bien, la suplementa y robustece. Una *comensalidad* (i.e. las condiciones que hacen posible una comida común) que se nutre sólo de la abundancia así ofrecida al disfrute inmediato. Una *comunidad del comer común*, por usar el lenguaje de Aristóteles, que sin embargo no es *como la del ganado*. También *se habla*, sin dudas, un lenguaje que convoca.<sup>31</sup> Del *nudo* oral de las palabras y del alimento parecen salir ganado ambos, como si en el lenguaje redundara cierta materialidad (aromas de los campos de batalla, por así decir) y la comida se volviera ciertamente expresiva. Son variados y explícitos los mitos políticos que hablan del comer y del hablar, altercando y alterando, o bien del comerse sin previo aviso, sino de una culinaria del envenenamiento junto a una retórica del ocultamiento, a las que no falta una artimaña cosmética que anuda en un gesto de inocencia la oferta del manjar trucado y la bondad del consejo pervertido. Las comidas públicas son todo un hito comunitario.

En el *Banquete* Sócrates se demora infinitamente antes de llegarse *a la mesa*, perdido entre los portales de los vecinos, no tiene tanta necesidad de comer como de hablar, se diría, e ingresa al espacio del banquete precedido por la extrañeza que él mismo provoca. No se embriaga, y por eso en su hablar no hay delirio, ni furor, "ningún hombre ha visto jamás a Sócrates borracho", no es casual que tampoco gustara de la música, mientras que el poeta Aristófanes debe posponer su discurso asaltado por el hipo, en su segundo día consecutivo de embriaguez, contra su voluntad declarada de auto-limitarse "ya que también yo soy de los que ayer estuvieron hechos una sopa".<sup>32</sup> Los hombres del exceso acaban mudos, desparramados unos sobre otros. Pagan el precio de su exceso en una fatiga que los desmorona: no están juntos,

<sup>30</sup> FREUD, S., *Tótem y tabú*, en Obras completas, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1834

<sup>31</sup> "desde tiempos inmemoriales la poesía y la producción literaria están unidas entre los griegos a los momentos de comida y bebida... El propio Platón, en sus *Leyes* 637a y ss., habla del poder formativo que se puede sustraer de las reuniones de bebedores." W. Jaeger, *Paideia, Paideia*, Fondo de cultura económica, México, 2004, pag. 183

<sup>32</sup> Platón, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 185c y 176b



están amontonados, *hechos una sopa*. Comunidad bestial. Sócrates camina sobre ellos. Dando muestra de una fuerza superior que resiste, sin rehuirlos, los arrebatos impersonales del exceso. Ya su presencia en el banquete la explica por una reticencia a la multitud de los cuerpos y sus afeites: “(voy) a la comida en casa de Agatón—responde—. Ayer logré esquivarlo en la celebración de su victoria, horrorizado por la aglomeración. Pero convine en que hoy haría acto de presencia y esa es la razón por la que me he arreglado así, para ir elegante junto a un hombre elegante”.<sup>33</sup>

Según los estudios de Marvin Harris, la tribu australiana de los *K'huns* está fundada en un principio jurídico inconvencible: el gobierno autónomo de líderes-propietarios independientes. Esta independencia se sustenta en una sola ley: *la prohibición del banquete público*. Aquel que convida públicamente y derrocha sus posesiones es excluido de la sociedad que lo considera un potencial dominador.<sup>34</sup> Hasta tal punto se precavían los *K'huns* del poder aglutinante que contenía el banquete público, una comida cuyo objetivo trasciende la reproducción animal: “se diría que las formaciones sociales presienten, con un presentimiento mortífero y melancólico, lo que les va a ocurrir, aunque lo que les ocurra siempre provenga del exterior y se hunda en su abertura. Tal vez incluso por esta razón ello les ocurre desde el exterior; las formaciones sociales ahogan su potencialidad interior al precio de estos disfuncionamientos que desde entonces forman parte integrante de su sistema... como si los propios salvajes presintiesen la ascensión del Bárbaro imperial que, sin embargo, llegará de afuera”.<sup>35</sup> Es así que el rey panzón, el comedor ilimitado, abunda en la etnología de todos los continentes: “pesado y lleno de satisfacción yace el que más puede devorar, el *comedor máximo*. Hay grupos humanos que un tal comedor máximo ven un cacique... La relación entre digestión y poder se manifiesta aquí en plena luz... En otras formas de señorío el respeto a la ventripotencia del comedor máximo pasa un poco a trasfondo. Ya no es necesario que sea un ancho tonel más gordo que los otros. Pero come y empina el codo con las elegidas gentes de su entorno y lo que les hace servir *le pertenece*”.<sup>36</sup> No hay límites para su potencia deseante. Así el ritual que lo corona se da en el banquete y en el juego del exceso atroz. No hay límites tampoco para el incremento de su masa corporal. Así el diezmo en ocasiones se mide por su peso en oro, etc. El peso y la masa corporal constituyen la posición más directa de la *grandeza*, del triunfo sobre los apremios nutritivos. El rey panzón hace cambiar de registro el acto de ingestión. Come por comer en el sentido de que come porque *puede* y come todo lo que puede. Lleva hacia al extremo su

<sup>33</sup> PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 174a

<sup>34</sup> Cfr. HARRIS, M., *Jefes, cabecillas, abusones*, Alianza, Madrid, 1994

<sup>35</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Corregidor, Buenos Aires, 1974, pag. 159

<sup>36</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 216

capacidad y con ello la acrecienta. Pero también la hace patente en el exhibicionismo. Y con esta publicación no sólo revela el acto que exhibe, sino que transparenta también su potencia. Su cuerpo es como un imperio regido enteramente por un principio expansionista, como aquellos que Hobbes criticaba: “apetito insaciable o *bulimia* de ensanchar los dominios, con las heridas incurables que a causa de ello inflige muchas veces el enemigo, y los tumores de las conquistas mal consolidadas”.<sup>37</sup> También en Platón la expansión como tal es considerada del orden de un exceso que anticipa la muerte del cuerpo político.<sup>38</sup> Un poderío que, por un lado, escapa al modelo conservativo y, por el otro, se orienta al espectáculo del derroche de sí como una potencia política considerable, que remite a rituales de coronación bien específicos:

La posibilidad de *derrochar* y la fuerza para ello, se acrecentó en algunas sociedades hasta convertirse en formales y ritualmente establecidas orgías de destrucción. La más famosa es el *potlach*... consiste en grandes reuniones festivas de toda la comunidad, que culminan en competencias de destrucción entre los caciques. Cada cacique se jacta de cuánto está dispuesto a destruir de su propiedad; quien de veras destruye más es el vencedor y goza la gloria mayor. Ya el máximo comer presupone la destrucción de la propia vida animal. Se tiene la impresión de que en el *potlach* esta destrucción se ha trasladado a la parte de la propiedad que no es comestible.<sup>39</sup>

La destrucción supone lo que niega: la producción y la posesión de bienes e instrumentos. Y el que más tenga, podrá dar un espectáculo tanto más potente. Pero esta actitud como de *tirar manteca al techo*, ocasiona también una ilusión de soberanía según su sentido etimológico: *superaneus*, “estar por encima” de las cosas y de sí mismo. Los griegos contemporáneos todavía rompen los platos cuando acaban un banquete comunitario. El gesto es bastante explícito: destrucción del soporte de la reproducción animal. Negando su complicidad con lo instrumental, con el apego a la supervivencia. Es notable cómo el aprecio de sí y el de los otros, lo mismo que el *desaprecio* puede expandirse en círculos concéntricos, saltando a través de nuestras propiedades, dominios o imágenes. De este modo, la destrucción de los instrumentos y de los bienes remeda una autodestrucción, y la destrucción de la propiedad ajena, como insiste Locke, remeda o es indicio de un atentado contra la vida de su propietario, considerando que ésta no es sostenible sin los bienes que la mantienen.<sup>40</sup> La vida misma pasa a ser un bien, el primero, una propiedad de *su* dueño y a la vez un modelo de propiedad. Simétricamente el consumo o el contacto utilitario de la propiedad particular podía tomar la forma de un crimen

<sup>37</sup> HOBBS, Th., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 273

<sup>38</sup> Cfr. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995: “¿Piensas que quienes escucharan esto elegirían combatir contra perros firmes y flacos que junto a los perros contra corderos tiernos y gordos?” 422d. “Que el Estado este en condiciones de crecer en tanto conserve su unidad, pero que no crezca más allá de allí... Por lo tanto corresponde que los guardianes atiendan esta otra prescripción: vigilar por todos los medios que el Estado no sea ni pequeño ni grande en apariencia, sino que sea uno y suficiente.” 423b-c “En cuanto al número de los matrimonios, lo encomendaremos a los gobernantes, para que preserven en lo posible la misma cantidad de hombres, habida cuenta de las guerras; enfermedades y todas las cosas de esa índole, de modo que, en cuanto sea posible, nuestro Estado no se agrande ni se achique.” 460a

<sup>39</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 216

<sup>40</sup> Cfr. LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Buenos Aires, 1990

inconcebible, lo mismo que la prohibición de tales consumos podía ponerse como un principio distributivo, un germen de derecho privado: “Tu propia madre/ Tu propia hermana/ Tus propios puercos/ Tus propios ñames que tu has apilado/ No puedes comerlos./ Las madres de los demás/ Las hermanas de los demás/ Los puercos de los demás/ Los ñames que los demás apilaron/ Puedes comerlos”.<sup>41</sup>

En los poemas homéricos, en tanto, hallamos un punto notable en que la *virtud guerrera* no sólo se separa del acto de arrojo y del cuerpo que lo ejecuta hacia su *armadura*, como en el *Potlach* el comedor máximo había trasladado el valor señalado por su exceso corporal hacia el derroche de sus bienes, sino que se agiganta por el poder de la imagen del poeta: el héroe lucha y muere para ser cantado eternamente.<sup>42</sup>

El hombre debe mucho a las apariencias, a los retratistas y a los espejos, donde cada uno mide sus encantos y entrena sus maneras— como dice Foucault, “el hombre comenzó por la mueca de lo que llegaría a ser”. Contrastan siempre con la ferocidad de los héroes homéricos, las virtudes oratorias y los modales refinados.<sup>43</sup> Las minucias de un protocolo alterado el cual desataría esa fiereza contenida en un envoltorio de gestos altivos. Aunque nadie negaría, sin dudas, la apretada implicación entre altivez y fiereza, como si aquella no fuese algo distinto de esta, que la sustenta, en cambio, para que alcance un grado de manifestación notable, que no es la pura demostración de fuerza que sólo “se decide en la eventualidad de la lucha”, sino que es mucho más que una mera apariencia, es la *cosa* misma, en el modo de su exhibición.<sup>44</sup>

El cuerpo se hace plástico. Se decora, y el decoro, aun retórico, genera una figura que sin separarse de la piel, ya no se confunde más con ella. La piel se hace profunda. *Lo más profundo es la piel*, dice Valery. Principio de reconocimiento público, como una individuación a la potencia, como un germen delirante de identidad, pues los hombres se reconocen por su aspecto. Pero el aspecto es sacudido por las situaciones, y cierto aplomo lo deberá *aquietar* para alcanzar una forma de reconocimiento sin *rasguñones* sensibles.

El aplomo gestual es una buena señal de consistencia, por el hecho de que guardarlo implica un determinado esfuerzo, que es mayor mientras más fortaleza aparenta el guerrero, una co-

<sup>41</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 260

<sup>42</sup> “en cierto modo es posible afirmar que la *areté* heroica se perfecciona sólo con la muerte física del héroe. Se halla en el hombre mortal, es más, es el hombre mortal mismo. Pero se perpetúa en su fama, es decir, en la imagen de su *areté*, aun después de la muerte, tal como le acompañó y dirigió en la vida”. JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de cultura económica, México, 2004, pag. 24

<sup>43</sup> “la virtud sin testigos era algo completamente impensable para aquel pueblo de actores” NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 90

<sup>44</sup> “los griegos consideraron siempre la destreza y la fuerza sobresaliente como el supuesto evidente de toda posición dominante. Señorío y *areté* se hallaban inseparablemente unidos. La raíz de la palabra es la misma que la de *aristos*, el superlativo de distinguido y selecto”. JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de cultura económica, México, 2004, pag. 21 y s. “En general [*areté*] designa... la fuerza y la destreza de los guerreros y ante todo el valor heroico considerado no en nuestro sentido de acción moral y separada de la fuerza, sino íntimamente unido”.

rrección de *la* tendencia *natural* hacia la imposición del poder, en ese tendal de emociones que es el rostro: “es inabarcable lo que en el tránsito de una sola hora pasa por el rostro de un hombre... En algunas civilizaciones la libertad del rostro se restringe en gran medida. Se considera impropio mostrar de *inmediato* dolor o dicha, se los encierra dentro de sí, y el rostro permanece impassible. La razón más profunda para este enfoque es la constante exigencia de autonomía en el hombre. A nadie se le permite penetrar en otro. El hombre ha de tener la fuerza de estar consigo; y el hombre ha de tener la fuerza de permanecer igual a sí mismo. Lo uno va de la mano con lo otro”.<sup>45</sup>

X La posición pública de la personalidad, según parece, es una *máscara*. Y la humanidad también ha vivido gracias al arte de desenmascarar tanto como al de enmascararse. Hobbes, gemelo del miedo, según se pintaba, cuando explicita la etimología de la palabra “persona”, denota esa implicancia histórica y conceptual: “la palabra persona es latina... significa el *disfraz* o apariencia externa de un hombre, imitado en la escena, y a veces, más particularmente, aquella parte de él que disfraza el rostro, como la *máscara* o *antifaz*. De la escena se ha trasladado a cualquier representación de la palabra o de la acción, tanto en los tribunales como en los teatros. Así que una *persona* es lo mismo que un actor, tanto en el teatro como en la conversación corriente; y personificar es actuar o representar a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona”.<sup>46</sup>

La silueta humana es como un manifestación de la potencia, un preludio suspendido de sus posibilidades. Y sus posibilidades serán dignas de un respeto si logran perfilarse, *prender* en la decantación del espectáculo. *Los gestos pueden desplegar una potencia sin hacerla estallar*, todo el juego de la seducción se cifra en ello. Lo mismo que la arquitectura de las danzas guerreras: la transmisión del miedo al enemigo equivale al ejercicio de una potencia suspendida: la de matar. El primer golpe que se da al enemigo es una pura representación del poder efectivo de darlo. Pero el efecto del espectáculo ya es un acrecentamiento del poder ante la mirada ajena.

La grandeza no se confunde sin más con la gordura, pero la estatura esbelta es expresiva de un *valor* que no coincide con ella, sin terminar de diferir. Aunque la fortaleza fuera como una condición material de cualquier potencia *hierática*, la vida corporal en algunas situaciones podía no valer la pena de ser vivida: el desprecio altivo del héroe da cuenta de ello. Pero el aprecio de sí mismo y de sus iguales, aun muertos, radica en la hazaña o excepcionalidad o disfrute que coloreó la existencia corporal con tonos precisos, con incontables botines de gue-

<sup>45</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 371

<sup>46</sup> HOBBS, Th., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 132

rra, banquetes que fueron la delicia de los suyos y permitieron la holgura de la existencia, el excedente comunitario que separa la vida de la *baja* supervivencia:

los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo... vagabundeando codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo fuera, tiene que retornar a la selva: —las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos— todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad.<sup>47</sup>

Encontramos aquí una articulación previa entre *zoé* y *bíos*, animalidad y dignidad, bien distinta a la de la tradición ética coronada en el platonismo: “el *animal* se sentía divinizado en el hombre”.<sup>48</sup>

Una dignidad que no se sostiene en la instrumentación-subordinación de la animalidad, sino en el deleite extremo y gestual, una superación por extenuación de posibilidades, digamos así, que coincide con el acto de arrojo que la expone a muerte: “esta ‘audacia’ de las razas nobles, que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina, este elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas... su indiferencia y su desprecio de la seguridad... su horrible jovialidad y el profundo placer que sienten en destruir, en todas las voluptuosidades del triunfo y de la crueldad”.<sup>49</sup> No subordina la animalidad, la exagera y a la vez la modifica. Como si llevara sus coyunturas a un límite de torsión más allá del cual habrían cambiado de registro.

Para el héroe la implicación entre *animalidad* y *dignidad* es por lo demás forzosa. La armadura que expresa su virtud y su potencia todavía significaba la mayor dureza del cuerpo además de la silueta inconfundible de su personalidad. Como si los hombres fueran tanteando el camino que separa la rudeza de los buenos tratos, así como hemos notado que el arpa, mediante la cual se templaba la relación con las potencias inhumanas, se construye con el arco del guerrero. Y es que en el enfrentamiento hay un germen de relación— así los guerreros *se reconocen por la armadura tanto como se matan por ella*. En la *Ilíada* se lee un caso notable en este sentido. Patroclo es muerto por ponerse la armadura de Aquiles. Se desplaza sobre su muerte, ocupando el lugar de su “persona”: la armadura en cuanto perfila la personalidad del héroe recorta también su muerte del fondo común de los muertos sin personalidad. Por eso será el *ídolo* de Patroclo, su imagen, la que demandará al héroe la restitución de su muerte personal, por un acto de venganza. El aspecto es como un móvil de autenticación de la identidad; es lo que ilustra y certifica el nombre, como en nuestros documentos.

<sup>47</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 45 y ss.

<sup>48</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 120 Cfr. “El hombre filósofo de los tiempos posteriores puede prescindir del reconocimiento exterior aunque —de acuerdo también con Aristóteles— no puede serle del todo indiferente”. JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de cultura económica, México, 2004, pag. 25

<sup>49</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 55

En suma, una estrecha relación entre aspecto y muerte ha hecho del héroe, como sospecha Freud, la primera “persona-personaje” de la casi-ya-humanidad: “aspirar a la ‘belleza’ (que para los griegos significa al mismo tiempo nobleza y selección) y apropiársela, significa no perder ocasión alguna de conquistar el premio de la más alta *areté*... Mediante el trueque de esta belleza por la vida, halla el impulso natural del hombre a la propia afirmación su cumplimiento más alto en la propia entrega”.<sup>50</sup>

Por eso ha dicho Kierkegaard que *el héroe es la mayor virtud del poeta*. Se diría que ha muerto para él. La muerte del héroe señala el comienzo del trabajo del artista.<sup>51</sup> Liberando el terreno para el gran experimento de la trascendencia. Destilación pública del honor, dignificación *post rem*, por así decir: estatuas, semejantes al cuerpo, muerto o vivo, poemas, semejantes al acto, pasado o presente, conservan y agigantan o simplemente inventan, según la queja platónica, el ascendiente y la virtud.<sup>52</sup> Por eso la vida pública y la muerte personal se implican de una manera tan significativa. El héroe es el héroe muerto, tras la apoteosis, lo mismo que el santo del cristianismo. Por eso ha dicho Kierkegaard, también, que *el poeta es la mayor virtud del héroe*.<sup>53</sup>

En términos filológicos, podrá decirse que cierta imagen de la virtud ha sido aislada de la vida corporal, y separada tras la muerte, antes de que la noción filosófico-poética de “alma” como entidad separada y autónoma se lleve las palmas de la buena vida: “la dignidad es, en rigor, algo autónomo respecto de la existencia de su portador, un modelo interior o una imagen externa a la que debe adecuarse y que debe ser conservada a cualquier precio”.<sup>54</sup> Como se observa, es el portador el que debe adecuarse a la imagen y no al revés.

En todo caso, si Platón llama la atención sobre los que maltratan los cadáveres de los vencidos, como si estos estuvieran allí, para la época de Homero, la armadura y el poema, la imagen plástica, los había separado. La consideración del cadáver va cediendo, sin dudas. No obstante, la *psyché* que trasciende al muerto se comprende en los textos homéricos como un *eidolón* vacío y aspectualmente idéntico al muerto. Sólo conserva el aspecto. Pero es sangre, sin embargo, sea de un animal consagrado, la que devuelve al fantasma como un soplo de sus antiguas virtudes. Como un residuo del canibalismo, tal vez, queda la creencia de que toda fuente *valor vital* se confunde con la carne y con la sangre, si es que puede considerarse *residual* una noción tan coherente. Y como ningún bien es concebible lejos del cuerpo, el cadáver

<sup>50</sup> W. Jaeger, *Paideia*, Fondo de cultura económica, México, 2004, pag. 28 y s.

<sup>51</sup> “El poeta está de corazón con los hombres que representan la elevación de su cultura y costumbres y sigue paso a paso sus huellas... Lo que nos dice de ellos es para él un valor en sí... constituye una parte esencial del valor de sus héroes”. JAEGER, W., *Paideia*, Fondo de cultura económica, México, 2004, pag. 35

<sup>52</sup> “sí, elogia a la tiranía diciendo que hace ‘igual a los dioses’, y muchas otras cosas, no sólo él (Eurípides), sino también los demás poetas.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 568b

<sup>53</sup> Cfr. KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Altaya, Barcelona, 1998

<sup>54</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 71

y todo lo que ha estado en contacto con este, conservan del bien una porción de prestigio: “la tumba de un personaje ilustre se transforma en *heroon*, centro de culto y lugar de donde emana el poder del héroe, cuyas reliquias, aunque hayan sido trasladadas a otros lugares, actúan como talismanes para la comunidad que los posee. Los ejemplos más memorables de este culto de las reliquias son la adquisición por parte de los espartanos del esqueleto de siete codos de largo de Orestes y la devolución de los huesos de Teseo a Atenas”.<sup>55</sup> Los restos de las gentes prestigiadas siempre son los últimos en desecharse. Los hombres quieren tocar los despojos del héroe, cualquier reliquia, o atesorarlos. La Edad Media nos ha dejado ejemplos de la existencia de un verdadero mercado de huesos, sudarios o pedazos de cruz que habrían estado en contacto con *el* muerto: “*dignidad* es el nombre que, sobre todo en el área francesa, indica las reliquias del cuerpo santo”.<sup>56</sup>

Un caso políticamente significativo se ha representado en Roma y en la Edad Media en el ritual mágico-jurídico de sucesión del poder real, mediante la confección de un *doble* ritual, un *coloso*, del monarca, cuando este había fallecido, comúnmente interpretado en relación con la necesidad de “dar continuidad” al poder constituido, *a la idea de que el rey no muere*, lejos, en verdad, de la dinámica de los prestigios que se intenta recomponer.<sup>57</sup>

Sin embargo, dice Agamben, el ídolo “acompaña al cadáver; lo duplica, no lo sustituye”: “el coloso no es, pues, un simple sustituto del cadáver. Más bien, dentro del complejo sistema que regula en el mundo clásico la relación entre los vivos y los muertos, representa... la parte de la persona viva que se debe a la muerte y que, en cuanto ocupa amenazadoramente el umbral entre los dos mundos, ha de ser separada del contexto normal de los vivos.”<sup>58</sup>

Cierta línea interpretación, esforzadamente humanista, fundada en los comentarios del gramático Servio sobre el sacrificio de Ifigenia, ha preferido postular la figura de la sustitución por la semejanza de la imagen del *objeto animal* a sacrificar: “no está de más recordar el valor concedido por ciertas tradiciones míticas, referentes al culto de Artemis, a la ‘astucia’ humana en la realización de un determinado rito sacrificial, la cual conduce a la ‘simulación’ de una víctima que sustituirá a la humana. Así, por ejemplo, el rito de fundación del ritual munitivo en honor a la diosa: la tradición conservaba el recuerdo del sacrilegio de la matanza de una osa por parte de los Embaros, la necesidad de su expiación... a través del sacrificio de una

<sup>55</sup> ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, 16.3.7

<sup>56</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 69

<sup>57</sup> “La ‘teología política’ cristiana pretendía aquí únicamente asegurar, por medio de la analogía con el cuerpo místico de Cristo, la continuidad del *corpus morale et politicum* del Estado sin el cual no puede pensarse ninguna organización política estable.” AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 121

<sup>58</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 128

virgen (la hija de la realeza) y su 'estratagema' para eludir tal obligación religiosa mediante la realización, a cambio, del sacrificio de una cabra travestida".<sup>59</sup>

Por un lado, esta lectura no explica la especificidad del uso de una imagen como chivo expiatorio. Un animal podía cumplir esa función sustitutiva, si lo era, por dos razones: la primera; "Macrobio explica, siguiendo a Trebacio, mediante el establecimiento de la categoría de 'víctimas animadas' (a la que también pertenecía Ifigenia), de las que se sacrificaba sólo el alma vital y en tal vitalidad coinciden estas 'víctimas' sean animales o no".<sup>60</sup> La sustitución, en este caso, es vida por vida, por así decir, en el umbral de indiferencia de la muerte animal. Los dioses se aplacan con sangre. Pero el punto fundamental que permite establecer la sustitución es la propiedad del animal sustitutivo. Propiedad de la comunidad o del particular que realiza un sacrificio privado. Y no sólo la propiedad, sino también la calidad de esa propiedad. No un bien cualquiera, sino uno eminente, la llamada "primicia". Parte importante de su vida. Aquí puede recordarse el "engaño" de Prometeo, en este caso, sustituyendo las partes de un mismo animal: *la grasa para Zeus, la carne para el hombre*. También la reticencia de Caín a ofrendar sus primicias. Conducta que, en este último caso, difícilmente podrá implicar una disminución de la crueldad en pro de su *humanidad*. Habría que ver en qué sentido la "imagen" pertenece a su modelo, siempre que hemos constatado cada vez que lo excedía. Forjando el rango del personaje, como si en verdad el hombre perteneciera a su imagen.

En todo caso, respecto de lo que aquí nos interesa, lo que con una imagen se sacrifica no es la *animalitas* sino la *dignitas*: "la simulación de víctimas de la que nos informa Servio está desprovista de cualquier alusión al intento de una búsqueda, por parte del oferente humano, del 'sacrificio incruento'... en otras prácticas sacrificiales 'históricas' parece basarse fundamentalmente en la 'forma', y en su posibilidad ritual, y no en la defensa de una teoría en contra del derramamiento de sangre (tanto humana como animal) en la práctica del sacrificio... El uso de panes, con forma de ciervo, no puede menos que remitir 'ritualmente' al pasaje del adolescente/ mundo selvático al del adulto/ mundo cultivado... su uso deriva de una referencia ritual, precisa, que configura —sin sustituir— los 'productos' de dos esferas contrapuestas que se contraponen y complementan, la de lo selvático y la de lo civilizado".<sup>61</sup> La imagen aparece así como la "expresión ritual" de la productividad específicamente humana frente a la vida natural y carente de atributos. La imagen, como hemos visto, se asocia al excedente (y al exceso) humano. Y ejerce un cierto señorío sobre la vida animada o animal. De hecho, fue

<sup>59</sup> CRESPO, D., *El sacrificio de víctimas "modeladas"*, Revista *Gerion*, nº 9, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991, pag. 43

<sup>60</sup> CRESPO, D., *El sacrificio de víctimas "modeladas"*, Revista *Gerion*, nº 9, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991, pag. 50

<sup>61</sup> CRESPO, D., *El sacrificio de víctimas "modeladas"*, Revista *Gerion*, nº 9, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991, pag. 51



práctica común pintar imágenes de animales para propiciar mágicamente su abundancia: “y así, tal fue, según cuentan Plutarco y Apiano, el caso en que se encontraron los habitantes de Cízico, durante la guerra ‘mitrádica’, ante la necesidad de ofrecer en sacrificio una ternera negra, que no poseían, a Prosperina. Los citados autores conservan la solución de semejante problema: se modeló en pasta una ternera que fue presentada ante el altar, lo que suscitó que una verdadera ternera negra acudiese a la ciudad para ofrecerse en sacrificio”.<sup>62</sup>

Las imágenes rituales pertenecen, pues, con pleno derecho, al mundo del exceso más que al de la moderación que, en términos históricos, no es más que una limitación de éste, como veremos, e implica, como hemos visto, una denegación del valor ritual de las imágenes junto con el de los excesos dietéticos o eróticos. Así el héroe al *estetizar* sus modales no se volvía por ello un hombre menos cruento, sino antes bien, encontraba un nuevo registro para la exhibición y el acrecentamiento de su poderío.

En cuanto al ritual que nombramos, decíamos, antes que ocultar la muerte biológica del soberano, por obra de la duplicación del ídolo, se trata de hacer “que el rey, si es necesario, muera dos veces”: “todo se desarrolla como si el emperador tuviera en sí no dos cuerpos, sino dos vidas en un solo cuerpo: una vida natural y una vida sagrada que, a pesar del rito funeral ordinario, sobrevive a la primera y que sólo después del *funus imaginarium* puede ser asumida en el cielo y divinizada”.<sup>63</sup> En suma, no se intenta garantizar la reproducción del orden teológico-político por medio de la aserción de que “el rey no muere”, al menos en imagen, como se hizo últimamente con el cadáver del dictador Francisco Franco o en la leyenda fundacional española del Cid e incluso con la moribunda Evita.<sup>64</sup> Pero aun es importante en estos casos la noción de que el poder soberano, su *bíos*, dignidad, persona regia, encuentra un medio *espectacular* de hacerse autónomo de la existencia biológica, de trascenderla en la forma de la representación del cuerpo erecto o cabalgante (sentado en el caballo, con su armadura encubriendo el cadáver, o como en el caso de Eva Perón, sostenida en pie por unos andamiajes y toda suerte de artificio cosmético durante un desfile público), hurtándose a la degradación y aún a la desaparición del cuerpo.

La doble vida del rey, pública y privada, política y natural, humana y animal, también requeriría una doble muerte. Una muerte política como puede hablarse de un nacimiento político, de un bautismo, que no coincide con el nacimiento animal o *biológico*. Una ex-auguración que cancela el excedente de lo in-augurado. Y que se orienta a garantizar que el rey, que se

---

<sup>62</sup> CRESPO, D., *El sacrificio de víctimas “modeladas”*, Revista *Gerion*, nº 9, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991, pag. 50

<sup>63</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 130

<sup>64</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, “De la muerte y de Franco en particular”, pag. 217 y ss.

encuentra en la cúspide de la ciudad, entre el cielo y la tierra, y por tanto en el umbral entre los vivos y los muertos, pase completamente, esto es, con todo el superpoder que investía, además de su vida animal, del lado de los muertos y permanezca allí: “la muerte del emperador... libera un suplemento de vida sagrada que... es necesario neutralizar por medio de un coloso”.<sup>65</sup> No puede convivir ni la sombra del soberano anterior, para que el poder del “sucesor” sea, *stricto sensu*, soberano-*superaneus*-puesto por encima. Como los mismos doctrinarios modernos de la soberanía absoluta lo expresan: *el que tiene el poder de dar la soberanía, ese es el verdadero soberano, y tiene el poder de quitarla*.<sup>66</sup>

Ahora bien, si por un lado “la dignidad pública sobrevive a la muerte en forma de imagen, así [como] la santidad sacerdotal sobrevive por medio de la reliquia”,<sup>67</sup> por el otro, la imagen permite dar a esta dignidad un tratamiento ritualizado y estable (la imagen no se deteriora). En el ámbito del umbral más inestable de toda antigüedad, donde los vivos y los muertos no dejan de enrocarse, *una imagen vale más que mil palabras*. Lo que ocurría, entonces, en tales ceremonias, es que se extraía (y aislaba), o *transustanciaba*, como la potencia soberana, la vida sagrada del rey, su aspecto, y se imprimía en un ídolo que concentraba, como la armadura del héroe, la *dignidad*, la cual era arrancada de la *animalitas* que se pudría al lado y que por ello mismo no debía confundirse: “esta imagen es tratada como si fuera un cuerpo regio. Dion, como testigo ocular, refiere que un esclavo espantaba con su abanico las moscas del rostro del maniquí... [la imagen es] tratada durante siete días en el palacio como si fuera un enfermo, con visitas médicas, boletines clínicos y un diagnóstico de la muerte. Esta noticia no deja ningún lugar a dudas: la efigie de cera, que se ‘parece completamente’ al muerto y yace en el lecho de honor con sus vestidos puestos, es el emperador mismo, cuya vida ha sido transferida al maniquí de cera con ayuda de éste y de otros ritos mágicos... Esta magia de la imagen tiene varios equivalentes que se pueden encontrar en cualquier parte”.<sup>68</sup> Finalmente la imagen es quemada junto aquello que habría que llamar el “exceso soberano”, su dignidad personal, el superpoder que el ídolo había logrado aislar. Para enviarlo al país de los muertos en forma de humo.

## 6- Propiedad y dignidad

---

<sup>65</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 130

<sup>66</sup> Cfr. BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1985, “El modelo iusnaturalista”.

<sup>67</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 69

<sup>68</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 124

Es común en las ciudades que los hombres se “confundan” con sus bienes, que de su cualidad y cantidad les venga a ellos su virtud, porque encuentran allí el origen de una diferencia que al incrementarse, hace crecer esa misma virtud, ensanchando las diferencias, “la suntuosidad como calidad de ser, como lo que forja el rango del personaje”.<sup>69</sup> Uno se engrandece alrededor de sus cosas, se llena de ellas. Redunda. Y esa riqueza se *lleva puesta*, como un movimiento de reflujo: el excedente personal se pone en exhibición. Muchos *salvajes* se perforaban la piel con ciertos brillos celebrando una temprana alianza entre el cuerpo y la cosa que debía significar *un acrecentamiento del ser personal*. Las alhajas *humanizan*, ciertamente, afirman los rasgos de una parcela de hombres y mujeres que propone modelos faciales y físicos como parámetro de referencia y de diferencia, de inclusión y de exclusión. Ya Rousseau había señalado, con un reproche, esta implicación entre el afeite personal, la propiedad privada y la dignidad, que hace la diferencia política, en el umbral “pre-histórico” de la política.<sup>70</sup> Como si la grandeza privada concediera las cartas de ciudadanía, arruinando la ciudad ya para siempre. Pero la noción de apariencia, la engañosa representación, residuo de *agustinismo* y *platonismo*, no estaba a la altura de sus intuiciones.

Rousseau ha pensado la emergencia del excedente y sólo artificialmente logró aun ligar ese artificio a una depravación de la naturaleza que ya no podía siquiera situar en un origen. El hombre es por naturaleza, para Rousseau, lo que puede diferir *de* la naturaleza. Su esencia *es* su falta de esencia.<sup>71</sup> Cada nueva imposición del apetito es solamente la *cara subjetiva* de una modificación del hombre en tanto que ser social. No agrega el hombre, solamente, un objeto a su lista de cosas deseadas e insatisfacciones. Las cosas se hacen desear y hacen desear. Empujan la perfectibilidad o transformación bio-social del hombre. Por eso Rousseau empieza su relato propiamente político con el hombre de manos ya liberadas:

por importante que sea, para juzgar bien del estado natural del hombre, para considerarlo desde su origen y examinarlo, por decir así, en el primer embrión de la especie, no seguiré su organización a través de sus sucesivos cambios; no me detendré a investigar en el sistema animal lo que pudo ser en un principio para llegar a ser lo que es en la actualidad. No examinaré si sus uñas de hoy, fueron en otro tiempo, como piensa Aristóteles, garras encorvadas; si era velludo como un oso y si andando en cuatro pies, dirigiendo sus miradas hacia la tierra en un limitado

<sup>69</sup> ARIÉS, P. y DUBY, G., *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1987, pag. 42

<sup>70</sup> Cfr. ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Leviatán, Buenos Aires

<sup>71</sup> La facultad humana por excelencia, según Rousseau, la *perfectibilidad*, se define así como la “facultad que, con la ayuda de las circunstancias, desarrolla sucesivamente todas las demás facultades”, o bien, como la facultad de no tener facultades determinadas y la posibilidad de tenerlas todas: “los hombres, diseminados entre los animales, observan, imitan su industria, y se elevan así hasta el instinto de las bestias, con la ventaja de que cada especie tiene el suyo propio, y que el hombre, sin tener quizá ninguno que le pertenezca, se los apropia todos”. Es la determinación de lo indeterminado y una fuerte declaración a favor de la contingencia y la inestabilidad que “residen entre nosotros tanto en la especie como en el individuo mientras que un animal, al cabo de unos meses es lo que será toda su vida, y su especie, al cabo de mil años lo que era el primero de esos mil años”. La naturaleza no le ha dado al hombre su ser político, sino que sustrayéndole su ser natural, *lo obliga a ser libre*. El deseo del hombre coincide con su deriva y ésta con su historia. Cfr. ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Leviatán, Buenos Aires

horizonte de algunos pasos, no indicaba a la vez que su carácter, lo estrecho de sus ideas... lo supondré conformado en todo tiempo tal cual lo veo hoy, caminando en dos pies, sirviéndose de sus dos manos como hacemos nosotros con las nuestras, dirigiendo sus miradas sobre la naturaleza y midiendo con ella la vasta extensión del cielo.<sup>72</sup>

El incremento de las necesidades se realiza principalmente como *necesidad de los otros*, como dependencia (que *arruina* la relación de libertad), tejido social, cuya expresión es la *división del trabajo* que articula desigualmente a los hombres en calidad de productores necesitados de cosas y no de *seres comunitarios* entramados espiritualmente por una declinación de virtudes.<sup>73</sup> Son las cosas las que agrupan a los hombres. Por las cosas los hombres *se abrazan y se matan*. La dinámica de la *máscara* surge de ello: “hízose necesario, en beneficio propio, mostrarse distinto de lo que en realidad se era. Ser y parecer fueron dos cosas completamente diferentes, naciendo con ello el fausto imponente, la engañosa astucia y todos los vicios que constituyen su cortejo”.<sup>74</sup> Por ello, para sostener la inocencia de la naturaleza humana respecto de su depravación política, ha debido aislar al *homo natura* de todo contacto comunitario cuyo *a priori*, hobbesiano a pesar suyo, es el engaño *polémico* y el enmascaramiento del interés privado.<sup>75</sup>

R. Esposito ha llevado este problema hacia su formulación más concisa, retomando el impulso que le había conferido Hannah Arendt: “vivir juntos en el mundo significa que existe esencialmente un mundo de cosas entre quines lo tienen en común, como una mesa está puesta entre aquellos que se sientan a ella; el mundo, como todo *en-medio* (*in-between*), relaciona y al mismo tiempo separa a los hombres’. Y no obstante no agota por completo el problema, porque la distancia, entendida como *la* figura de la comunidad, implica un segundo interrogante acerca del vínculo entre tal diferencia y los sujetos que relaciona: ¿la diferencia está afuera o adentro de los sujetos? ¿Es tan sólo el espacio que los separa conservando su individualidad, o lo que anula su individualidad, penetrándola y derribándola en cuanto tal?”<sup>76</sup>

## A- La vida instrumentada y la vida calificada

La reflexión política de la antigüedad clásica nos ofrece una salida tan esquivada a estas cuestiones que sólo podrían formularse a partir del vacío perfecto con que fueron conjuradas, y el

<sup>72</sup> ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Leviatán, Buenos Aires, pag. 29

<sup>73</sup> “no estando formados los lazos de la esclavitud más que por la dependencia mutua de los hombres y las necesidades recíprocas que los unen, es imposible avasallar a nadie sin haberlo antes colocado en situación de no poder prescindir de los demás”. ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Leviatán, Buenos Aires, pag. 56.

<sup>74</sup> ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Leviatán, Buenos Aires, pag. 70

<sup>75</sup> Cfr. ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 90 y s. “De esa falta de relación resultan la inmediatez, transparencia e inocencia distintivas de la comunidad, antes de que las mediaciones sucesivas de que compone la civilización —lenguaje, poder, dinero, escritura, leyes y demás— sobrevengan para alienarla, fragmentarla, desnaturalizarla.”

<sup>76</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 137

*terror*, que no suelta la mano de los conjurados. En principio, la comunidad fue pensada como una identidad sustancial que no pasa por las cosas y la *diferencia* o el *otro*, a su vez, como una cosa que no integra la comunidad sino en tanto que propiedad privada de sus miembros. Incluida en el mismo gesto que la excluye o la reduce a su ser puramente instrumental, la diferencia se reduce como jerarquía. Así se dice que la “pertenencia” prolonga la entidad del propietario, que asume sus virtudes como *cosa suya*: “de la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte. Pues la parte no es sólo parte de otra cosa, sino que pertenece enteramente a ella y lo mismo la posesión. Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente”.<sup>77</sup> Pero esta relación jerárquica que en la unidad soporta una diferencia, el propietario y sus cosas, no se verifica en el exceso, que hemos definido como la destrucción pública del ser instrumental y correlativamente, por obra de una implicación objetiva que hay que destacar entre técnica y ley, como la suspensión del *nómos*, así dice Platón que “el padre se acostumbra a que el niño sea su semejante... y el hijo a ser semejante al padre... el meteco es igualado al ciudadano y del mismo modo el extranjero... la anarquía se desliza dentro de las casas particulares, y concluye introduciéndose hasta en los animales”.<sup>78</sup>

Frente a ello, una jerarquía de seres bien distintos (distantes), es inseparable de la instrumentación. La manera en que el hombre traba contacto con el útil que somete a sus fines, tiene algo de la mano en la cabeza que el patriarca posa sobre el niño o sobre el buen canino. Toda instrumentación reposa sobre esta posibilidad de “tocar” subordinativo, que deja a la “mano” a mitad camino entre el sujeto y la posesión. El puente mismo que extiende la subjetividad hacia la cosa, salvando distancias. Ésta relación podrá estar todo lo mediada que se quiera sin dejar de remitir al mismo principio: “de los instrumentos, unos son inanimados y otros animados; por ejemplo, para un piloto, el timón es inanimado y animado el vigía (pues en las artes el subordinado hace las veces de instrumento)”.<sup>79</sup>

El hombre divino permanece en posición erecta, elevando su mirada al cielo, como dice Hegel “el cráneo (es) aprehendido como realidad externa del espíritu”,<sup>80</sup> sólo porque el sometido se agacha hacia la tierra, traba un contacto con las herramientas de trabajo y los animales domésticos, él mismo animal y útil. Platón llega a proponer una verdadera diferencia de naturaleza a partir del empleo de las manos.<sup>81</sup>

<sup>77</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1254a6

<sup>78</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 562e

<sup>79</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1253b

<sup>80</sup> HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, México, 1992, pag. 194

<sup>81</sup> Cfr. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 414a

La voz, las buenas palabras del jefe, reposan sobre un uso suspendido de las manos. Y es la mano, en última instancia, la que ejecuta la sentencia de muerte que está implícita en toda orden de mando, ante la eventualidad de la desobediencia: “armonizándose los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza”.<sup>82</sup> De modo que la mano liberada del jefe u ocupada con las armas que custodian la ciudad o sosteniendo la quijada del pensador, elípticamente, no dice menos de la utilidad y de la escalonación de la vida que la mano empleada del súbdito: “y es que es necesario que el arte utilice sus instrumentos y el alma utilice su cuerpo”.<sup>83</sup> La propiedad así introduce un criterio de predicación valorativa, en el sentido de que las armas, por ejemplo, se predicán del guerrero y no del artesano, además de implicar una determinada postura física que hace transparente las diferencias y las (re)fuerza. Pero a la vez el derecho distributivo, esto es, el reconocimiento común de propiedades privadas, abre la posibilidad de una diversificación estable de oficios y, por ende, de rangos: “es cierto que, quizás en la mayoría de los casos, estos (los ‘buenos’, los superiores) se apoyan, para darse nombre, sencillamente en su superioridad de poder (se llaman ‘los poderosos’, los ‘señores’, ‘los que mandan’), o en el signo más visible de tal superioridad, y se llaman por ejemplo, los ‘ricos’, los ‘propietarios’.”<sup>84</sup>

El súbdito, en tanto, ha quedado entre el cuerpo del amo y el instrumento, como las manos estaban entre el instrumento y el alma, sosteniendo una jerarquía que en la política de Aristóteles articula la diferencia entre el instrumento animado y el inanimado: “la definición jurídica del esclavo como cosa y propiedad es pues engañosa. Es animal y propiedad. Se puede más bien comparar el esclavo con un perro”.<sup>85</sup>

El carácter político de la posesión se determina, pues, por la *animación* que los hace más parecidos a las propias manos que a las herramientas inertes, “pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo o de los trípodes de Hefesto, de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos”.<sup>86</sup> Este carácter animado de la posesión le concede a *la cosa* su estatuto diferencial, y aun si para los griegos no es todavía político, en el sentido de que los esclavos carecen de dignidad pública y sólo se considera de ellos su existencia animal (*zoé*), más todavía muestran la relación en su

<sup>82</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 519e

<sup>83</sup> ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 407b25. “Ciertamente manos, y pies, y cabeza y trasero, tuyos son; pero todo aquello que frescamente gozo, ¿es por ello menos mío? Si puedo comprar seis yeguas, ¿sus fuerzas no son mías? Me hago llevar por ellas y soy un verdadero hombre, como si tuviera veinticuatro piernas.” Goethe, Fausto, pág. 45

<sup>84</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 41

<sup>85</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 380

<sup>86</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1253b.4

pureza. Con su vida animal, el subordinado libera la vida del amo del esfuerzo conservativo, que es como la condición preliminar de su dignidad pública. Así Platón y Aristóteles distinguen prolijamente la guerra contra animales y bárbaros, por un lado, que es una guerra completamente exterior, y por ello, de interiorización, *económica*, esto es, de apropiación de los medios de supervivencia, de la guerra entre helenos, política, cercana a las disensiones internas y ya casi interior— *no es bueno que los helenos se hagan la guerra*.<sup>87</sup> El hombre mata al animal que se traga, pero suspende su poder de hacerlo como una espada de Damocles sobre el que *gobierna*. Tanto el alimento como el mandato y el golpe de gracia tienen para el animal y el esclavo la misma fuente: la mano libre.<sup>88</sup> Pero esta diferencia sólo se evidencia o se oculta en la casa. Medio en el que se despliega también la larga fila de servidores que rinden para la comida de otro: “la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos”.<sup>89</sup> Si no son comidos ellos mismos, son como el tenedor y el cuchillo, “una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo”, como dice Aristóteles, entre los dones de la tierra y la boca apalabrada del *despotés*.

Ciertamente el hombre es el animal que menos se deja comer, entre todos, sin necesidad de huir para ello: los muros de la ciudad le cubren la espalda, mientras el animal come y es comido. No hay política sin este adelanto o primera diferencia específica: “Oh Perseus! Grábate tú esto en el corazón; escucha ahora la voz de la justicia y olvídate por completo de la violencia. Pues el *nómos* impuso a los hombres el Cronión: a los peces, fieras y aves voladoras, comerse los unos a los otros, ya que no existe justicia entre ellos, a los hombres en cambio les dio la justicia que es mejor”.<sup>90</sup>

La diferencia en el umbral de la *oikos* entre el animal salvaje y el doméstico, radica en la utilidad no inmediatamente digestiva de éste último: su ser domesticable le confiere un valor diferencial a su puro ser comestible, cuya condición de posibilidad es la previsión del hombre técnico, medurado, en cuanto demora temporalmente el disfrute. La misma energía vital que el hombre asimila en el acto de ingesta se aprovecha por medio del trabajo y hasta podría decirse que el conservante más antiguo y rendidor que encontró *la mano civilizadora* del hombre consiste en mantener con vida su alimento. Existe un prejuicio popular según el cual el hombre ha comenzado a hacer política una vez que dejó de comerse a sus semejantes y hemos visto có-

---

<sup>87</sup> “Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitiva por naturaleza... y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello... una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía [*oikos*]”. ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1256b

<sup>88</sup> “Alimento y orden tienen pues para el perro como para el esclavo una fuente común: el amo, y en eso la comparación de su estado con el de los niños no es enteramente inadecuada.” CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/Muchnik, Madrid, 1997, pag. 380

<sup>89</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1254b

<sup>90</sup> HESÍODO, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 200-4

mo esa semejanza se escalona y anula por la diferencia y semejanza de lo animal. Asimilando la mano del otro, asimila también su poder asimilativo. Suspendiendo el poder de matar, como se dice, *mata dos pájaros de un tiro*: recibe del otro tanto la nutrición como su potencia de nutrirse: “el derecho de dominio y de propiedad se reduce al parasitismo (...) Sin duda, e inversamente, se puede definir el derecho en general como la limitación mínima y colectiva de la acción parasitaria... al menos en principio, denuncia los contratos leoninos, los dones sin contradones y finalmente todos los abusos”.<sup>91</sup> En todo caso, el criterio jurídico de la limitación del parasitismo, el derecho de propiedad y sus límites sobre los hombres, es un criterio técnico, es la economía misma de la *techné*, que tiene en el exceso o abuso su propio principio de limitación, “así, los antiguos parásitos, en situación de peligro de muerte por los excesos cometidos sobre sus anfitriones que, muertos, ya no los alimentan ni alojan, devienen obligatoriamente simbioses. Cuando la epidemia acaba, desaparecen los propios microbios, a falta de soportes necesarios para su proliferación”.<sup>92</sup>

La dosificación del dominio del otro es el umbral de la política. La intersección de la palabra y la comida. La limitación discursiva, dietética, del apetito, que deja mudos pero vivos a los subordinados. Esquilo lo expresa de manera acabada en boca del fantasma de la venganza con palabras que se podrían decir también del súbdito: “enmudecerás, y perderás el habla,/ Bestia del sacrificio a mi consagrada,/ Que, viva, me alimenta y no necesita degollarse”.<sup>93</sup> El muerto absorbe la vida del viviente. Lo vive y lo reduce al silencio. Lo mismo que hace el amo con el súbdito.<sup>94</sup> En el lenguaje popular el patrón siempre será un “chupa sangre”. Pero esto sólo es posible porque el acto de posesión permite mantenerlo vivo, no agotar el producto en el consumo, sin dejar de nutrirse a su costa, o a costa de la animalización de su mano, como dice Burroughs, “capturamos uno de los hombres peludos lo animalizamos sobre un fuego lento comiéndole la mano”.<sup>95</sup>

Tal vez Rousseau estaba en lo cierto al responsabilizar a la lógica del intercambio y la apropiación de la desigualdad política, junto a las “dudosas” dignidades que propicia. Los *K'huns* eran rousseauianos, y platónicos, al bloquear el goce exhibicionista de la acumulación privada mediante la *prohibición del banquete público*. Pero en vez de remedar con una lógica del mérito (que no podría emerger de la riqueza), la distribución de las desigualdades públicas, simplemente cancelan la posibilidad misma de una comunidad política. Ninguna dignidad ha

<sup>91</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 66

<sup>92</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 62

<sup>93</sup> Cfr. SULIVAN, S., *Psychological and ethical ideas, what early greeks say*, Mnemosyne, New York, 1995, pag. 304

<sup>94</sup> “el pueblo que ha engendrado al tirano lo alimenta a él y a su séquito.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 568e

<sup>95</sup> BURROUGHS, W., *La máquina blanda*, Minotauro, Barcelona, 1995, pag. 165



de emerger del intercambio privado, razonarían los *K'uns*, luego, *ninguna dignidad ha de emerger de ningún lado*.

En todo caso, si Aristóteles insiste en la diferencia de una comunidad del comer común, animal, y otra del hablar y del pensar en común, política, no podía dejar de encerrar en el umbral de la *oikos* la implicación problemática de comida y palabra, de animalidad y política, y allí reponer los contactos de la manera que hemos visto, es decir, por una jerarquía que pone al instrumento a participar de la vida del amo y no al revés, como liberando la dignidad política de sus complicidades nutritivas, sin dejar por ello de nutrir al político. No había hecho nada distinto Platón al sostener que los guardianes “recibirán de los demás, a modo de salario por su servicio de guardianes, el alimento que para ello requieren anualmente, debiendo ocuparse de sí mismos y del resto del Estado.”<sup>96</sup> Así lo político excede lo privado *casi sin tocarlo*. Por ello en Platón, de manera extrema, la dignidad pública debe romper toda relación con la holgura privada.<sup>97</sup> El lujo no puede ser indicador de ninguna grandeza, en el sentido de que ningún exceso privado ha de tener un significado político. El señorío no puede apuntarse por los manjares que ofrece. Así en el banquete platónico, sobre todo, se habla. La propiedad privada excluye de la vida política, y el político “en razón de no poseer nada privadamente excepto el cuerpo, y todo el resto en común” destraba la implicación entre posesión y grandeza, apariencia y virtud.<sup>98</sup>

## B- La escisión de la propiedad privada y la dignidad pública

Hay algo *desagradablemente somático* en la propiedad, lugar común de hombres y animales, que Serres define por el “origen estercolar o excremental del derecho de propiedad”.<sup>99</sup> La apropiación hace vibrar un armónico de la supervivencia y la intemperie de la que fue urgente cobijo, lo mismo que una despensa traba una complicidad con el hambre que anticipa y las ratas que expulsa: “la palabra ‘finanzas’ es una palabra de esclavos”.<sup>100</sup> Revelan la carencia y la inestabilidad de la que surgen, ya que están marcados por ella: “a semejanza de ciertos animales que orinan en su guarida para que siga siendo suya”.<sup>101</sup>

Roma, tanto como ha llevado el derecho privado a su expresión monumental, paralelamente, ha sembrado el mundo de cloacas, y hasta se ha hablado de una verdadera *pasión* por tales artefactos. Según Deleuze, “el primer órgano privatizado, colocado fuera del campo social,

<sup>96</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 543c

<sup>97</sup> “si has hallado para los que van a gobernar un modo de vida mejor que el gobernar, podrás contar con un Estado bien gobernado; pues sólo en él gobiernan los que son realmente ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace a la felicidad: una vida virtuosa y sabia.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 521a

<sup>98</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 464c-d

<sup>99</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 60

<sup>100</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, pag. 93

<sup>101</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 60

fue el ano. Y además sirvió de modelo a la privatización”.<sup>102</sup> Si retomamos aquí la hipótesis freudiana según la cual la *elevación*, lo que es *elevado*, se define por un distanciamiento de los órganos que alcanzan una determinada altura (boca, nariz, ojos) respecto de los bajos (reproductivos y excremenciales), en tanto el hombre se aleja de su pasado animal, se puede establecer por analogía la misma relación entre la *propiedad privada* y la *dignidad pública* que quiere alejarse de ella. Así los esclavos, como hemos visto, ocupan entre una y otra una posición análoga a las manos: el término medio entre lo alto y lo bajo, entre la necesidad y la libertad, por medio de una moderación técnica expresada por el *lenguaje articulado*. Quedando la boca, y en general el apetito, en una situación ambigua o inestable. Pues si la política empieza con la palabra, cabe decir que el órgano de la palabra es el mismo que el de la comida. La boca se abre para hablar y debe cerrarse para comer. Y hay una perfecta coincidencia, una complementación orgánica, entre los que tienen derecho a la palabra y los que viven sólo una vida reproductiva y silenciosa: “¿cuál es el mundo en el que el hombre puede hablar sin trabajar?... Es la ciudad griega... El hombre (=Amo) no está ya obligado a trabajar con sus manos para solventar su existencia; aprovecha el trabajo de los otros (=Esclavos) y no entra en contacto directo con la Naturaleza”.<sup>103</sup> Y es que en la ciudad, que es el espacio de la igualdad, del mutuo cuidado, se puede hablar, porque nadie se come a nadie, por regla general. Sólo en el extremo de la tiranía, piensa Platón, el libre camina agazapado con “ojos de siervo”, y el rey permanece en el encierro más estricto, “como una mujer”, temerosos todos de su propia sombra. Puesto que cuando la ciudad zozobra, como en Roma, *las calles se llenan de animales*: “flujos descodificados corriendo sobre un socius ciego y mudo, desterritorializado, ésta es la pesadilla que la máquina social conjura con todas las fuerzas... no ignora el intercambio, el comercio y la industria, los conjura, los localiza, los cuadricula, los encastra, mantiene al mercader y al herrero en una posición subordinada, para que flujos de intercambio y de producción no vengán a romper los códigos en provecho de sus cantidades abstractas o ficticias”.<sup>104</sup> He aquí el terror. Y no es casual que Deleuze lo decline, en lo inmediato, con los delirios culinaris de Alicia: “comer o hablar... Alicia está atravesada por pesadillas relativas al absorber y ser absorbida... Y si se habla de alimento ¿cómo evitar hablar de él delante de quien debe servir de alimento? ...En la cena cortesana de Alicia, comer lo que se os presenta o ser presentado a lo que se come. Comer, ser comido, es el modelo de la operación de los cuerpos, el tipo de su mezcla en profundidad, su acción y pasión, su modo de coexistencia del uno en el otro”.

---

<sup>102</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Corregidor, Buenos Aires, 1974, pag. 148

<sup>103</sup> KOJEVE, A., *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto, Buenos Aires, 1996, pag. 264

<sup>104</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Corregidor, Buenos Aires, 1974, pag. 159

Todo lo que sale de la casa conserva como la polución que el contacto animal le impone y *debe* negarse— “el sucio sello de su ocupación y de su apropiación”.<sup>105</sup> Correlativamente, el político no debe desear la dignidad política como un bien privado.<sup>106</sup> He aquí el umbral de la tiranía. La dignidad no puede *heder*. Pero el hedor de la privacidad no se reduce al horrible anhelo de la *retención* y la liberación ahorrativa de los ingresos, según la lectura parcial del psicoanálisis freudiano, sino también a las exteriorizaciones exhibicionistas que son la marca de una fuerza animal que se afirma como dueña de las cosas y de los hombres. Pues la propiedad surge del reconocimiento de los otros o bien de su imposición y privación *de* los otros, de modo que la *retención* no es más que un momento complementario del movimiento exhibicionista. Lo privado es el envés de lo público. La *fachada* de la casa suele ser más importante que lo que hay adentro de ella, en términos de dignidad, según demuestran todas las familias nobles cuando caen en desgracia. Lo que se retiene, en verdad, lo que se ahorra, más que la propiedad en sí, es la potencia apropiativa: la capacidad de marcar y señalar y separar, de ser distinto, de *elevarse*. Es una demostración de fuerza, de capacidad: “el gran libro de la etnología moderna es menos el *Essai sur le don* de Mauss que la *Genealogía de la moral* de Nietzsche. Al menos debería serlo. Pues la *Genealogía*, la segunda disertación, es una tentativa y un logro sin igual para interpretar la economía primitiva en términos de deuda, en la relación acreedor-deudor... Nietzsche tenía un material muy pobre, el derecho germánico antiguo y algo de derecho hindú. Pero no vacila como Mauss entre el intercambio y la deuda (Bataille tampoco dudará, bajo la inspiración nietzscheana que le dirige). Nunca se ha planteado de forma tan extremada el problema fundamental del socius primitivo, que es el de la inscripción, del código, de la marca”.<sup>107</sup>

La mano que apropia es también una potencia apropiativa— no una mera herramienta, sino el *principium* de todo ser instrumental— y prueba en ese acto su poder de *marcar lo suyo*. Por eso el que se apropia de los hombres, a diferencia de los animales, se apropia de su *poder hacer* antes que de una mera virtud nutritiva. Por eso hay contagio en el *tocar*. Tocar es marcar. La forma antigua de marcar el ganado propio consistía en poner las manos— dejando una huella de barro en el muslo del animal (y no sería descabellado que el *primer barro* haya sido *sacado de uno mismo*). La cueva de las manos (muchas manos *pintadas* en la pared) en la Patagonia “argentina” es una muestra contundente de la fascinación que el hombre ha debido

---

<sup>105</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 60

<sup>106</sup> “el Estado en el que menos anhelan gobernar quienes han de hacerlo es forzosamente el mejor y el más alejado de las disensiones, y lo contrario cabe decir del que tenga los gobernantes contrarios a esto.” PLATÓN, *Re-pública*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 520d

<sup>107</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Corregidor, Buenos Aires, 1974, pag. 196

sentir respecto de sus propias manos, del poder que ellas invisten, de la potencia que son o que preludian:

Porque, como observa Leroi-Gourhan polemizando con Rousseau, liberar las manos y el rostro de la tierra, lejos de constituir una condición originaria, es el fruto de una larga historia, de una socialización difundida y de un desarrollo técnico de los que el hombre no fue precoz autor, sino tardío resultado. Y no cambia la cosa que Rousseau destaque el carácter pre-instrumental, casi pasivo, de esas manos: “las armas naturales, que son las ramas de los árboles y las piedras, se hallaron pronto al alcance de su mano”, escribe en el segundo *Discurso*; y en el *Origen de las lenguas*: “Nadie conocía ni deseaba lo que no estaba al alcance de su mano”. Pero ¿puede una mano ser sólo receptiva de algo que espontáneamente se le ofrece? ¿No es en cambio la mano misma ya un instrumento, un medio, una técnica de “manipulación” precisamente? ¿Puede ser órgano de prensión, y no, a la vez, de fabricación, de trabajo, de producción? ¿No es ella una suerte de ‘prótesis’ natural, pero también, por ello mismo, algo artificial? Ya aquí un segundo origen parece absorber al primero— ¿pero qué es un origen siempre segundo, sino un *no*-origen de la misma manera que la caída ‘incluye’ a la creación; la técnica a la naturaleza.<sup>108</sup>

En la etimología de “agarrar”, como sugiere Canetti, puede hallarse esta doble posibilidad de las manos y su implicación mutua: la “garra” de las manadas animales que destruye inmediatamente, que inmediatamente se lleva a la boca todo lo que “agarra” o es agarrado y llevado a la boca él mismo— indiferencia entre el que come y el que es comido— y la mano individual que *apropia* para hacer un uso instrumental, como un tocar sin ser tocado por lo que toca. No menos expresiva es la etimología de la palabra “mano”, pues revela el nexo elemental entre la multitud o la masa con la manipulación que la recorta e interioriza, instrumentándola: “Mano, 993. Del lat. Manus, ús, íd; Deriv. De antemano (adv., 1517). Manada ‘lo que cabe en la mano’, h.1300, de ahí ‘hato de animales, conjunto de gente’, 1335. Mancera ‘manija de arado’, h.1400, de un derivado de manus... Manear ‘atar las manos a una caballería’...”<sup>109</sup> Aquí se expresa adecuadamente el pasaje de la masa a lo individuado, de la “manada silvestre” al “ganado privado”, por medio de la potencia apropiativa del hombre, cuyo límite es “lo que cabe en la mano”. No obstante esa misma potencia ha extendido su alcance, apropiándose manos e instrumentos aprensivos *por analogía*: “una cuerda, que, anudada, sirve para apretar, me parece que es la primera herramienta; indiferentemente lanzada hacia los hombres, los animales o las cosas. ¿Cómo, sin ella, atar la piedra al mango o la bestia a su estaca, las muñecas de los prisioneros, tejer un taparrabos o hacerse a la mar?... Tirar, apretar, eso, en definitiva, equivale a un brazo, que puede unir, y a una mano, que sabe asir. En ausencia del órgano, el lazo continúa siendo eficaz, y funciona solo”.<sup>110</sup> La mano es el modelo del primer instrumento que siempre es segundo en relación con ella:

Uno se podría imaginar que los objetos, en nuestro sentido de la palabra, objetos a los que corresponde un valor porque los hemos hecho nosotros mismos, existían primero como *signos de*

<sup>108</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 93 y s.

<sup>109</sup> COROMIDAS, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1997, pag. 379

<sup>110</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 174

*las manos*. Parece haber un punto central de enorme importancia, donde el nacimiento del lenguaje gestual correspondía a aquel placer de dar forma a los objetos uno mismo, mucho antes de intentarlo realmente. Lo que se representaba con ayuda de las manos, sólo más tarde, una vez que había sido representado suficientemente se hizo realidad. *Palabras y objetos* serían pues emanación y resultado de una única experiencia unitaria, precisamente la de la *representación por las manos*. Todo lo que el hombre es y puede, todo lo que en un sentido representativo constituye su cultura, se lo incorporó por transformaciones. Manos y rostros fueron los vehículos propiamente dichos de esta incorporación. Su importancia aumentó— con respecto al resto del cuerpo— cada vez más. La vida propia de las manos, en este sentido primigenio, se ha conservado aún con mayor pureza en la gesticulación.<sup>111</sup>

El tiempo en la forma de la previsión, la diferencia entre la mano y la garra, por cierto, es inherente a la utilidad de la cosa y al derecho de la propiedad:<sup>112</sup> Y en última instancia, como muestra Heidegger, las cosas son sobre todo *útiles a la mano* y en ello radica su inmediato sentido en el mundo:

la exhibición fenomenológica del ser de los entes que hacen frente inmediatamente va a ponerse por obra siguiendo el hilo conductor del cotidiano ‘ser en el mundo’, que también llamamos ‘andar’ *por* el mundo y andar *con* los entes intramundanos... la forma inmediata del ‘andar’ no es, como se mostró, el conocimiento no más que perceptivo, sino el ‘curarse de’ que manipula, que usa y que tiene su peculiar ‘conocimiento’ (...) Los griegos tenían un adecuado término para ‘cosas’: *prágmata*, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el ‘andar’ que ‘se cura de’. Pero dejaron en la oscuridad justo el carácter específicamente pragmático de los *prágmata* y los definieron ‘inmediatamente’ como ‘meras cosas’. Nosotros llamamos al ente que hace frente directamente en el ‘curarse de’ ‘útil’... Un útil es esencialmente ‘algo para’.<sup>113</sup>

Pero a partir de cierto umbral que nosotros verificamos sólo una vez que ha sido traspasado, propiedad y poder *ocultarán sus manos*, “la sucia marca de su origen”, por ejemplo: “*tà ònta*, ‘las cosas existentes’. Tenemos aquí una expresión que se usó tanto comúnmente, incluso en posteriores tiempos, para designar los bienes domésticos y lo que es propiedad de una persona; en el lenguaje filosófico se amplía ahora su alcance hasta abarcar todo lo que encuentra en el mundo la percepción humana”.<sup>114</sup> Propiedad y poder, en adelante, serán interpretados a partir de un principio más alto y levantado: la donación de un dios o un ancestro, la naturaleza superior de una estirpe, una conquista teñida de heroísmo, etc. Sólo con el ascenso de la burguesía la teoría del derecho volverá a poner *el trabajo de las manos* como la fuente última (o primera) de apropiación, como es menester, a partir de una cierta igualdad universal o un derecho universal a todas las cosas. El poder recíproco de las manos *igual* a los hombres, según

<sup>111</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 207 y ss.

<sup>112</sup> Cfr. “para autorizar el derecho del primer ocupante sobre cualquier terreno son necesarias las condiciones siguientes: primera, que este territorio no esté aún habitado por nadie; segunda, que no se ocupe de él sino la extensión necesaria para subsistir, y tercera, que se tome posesión de él, no mediante una vana ceremonia, sino por el trabajo y el cultivo, único signo de propiedad que, a falta de títulos jurídicos, debe ser respetado por los demás... ¿será suficiente con poner los pies en un terreno común para convertirse en su dueño? ¿Cómo puede un hombre o un pueblo apoderarse de un territorio inmenso y desposeer de él a todo el género humano, sin que esto constituya una usurpación condenable, puesto que priva al resto de los hombres de la morada y de los alimentos que la naturaleza les otorgó en común”. ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, pag. 21

<sup>113</sup> HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, México, 1997, pag. 80 y s.

<sup>114</sup> JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México, 1977, pag.

veremos, como un poder recíproco de dar muerte. En Platón, ciertamente, la mano que gesticula en el *ágora*, la mano del político o la del guerrero, no puede estar *poluta* con las cosas de la casa:

les diremos que, gracias a los dioses, cuentan siempre en el alma con oro y plata divina y que para nada necesitan de la humana, y que sería sacrílego manchar la posesión de aquel oro divino con la del oro mortal, mezclándolas, ya que muchos sacrílegos han nacido en torno a la moneda corriente, mientras que el oro que hay en ellos es puro. En el Estado, por consiguiente, únicamente a ellos no les estará permitido manipular ni tocar oro ni plata, ni siquiera cobijarse bajo el mismo techo que éstos, ni adornarse con ellos, ni beber en vasos de oro y plata. Y de ese modo se salvarán ellos y salvarán al Estado.<sup>115</sup>

Tanto la *oikos* privada es un lugar inestable donde la potencia desbordante del deseo y la *vida técnica* común del *bíos* humano hacen su juego y traban sus contactos, que el Sócrates de la *República* ha decretado su abolición para todos aquellos que “naturalmente” elevados por el oro o la plata que brilla en sus *psichai*, accedieran a la vida política, a tiempo que suprimía la vida política para aquellos otros cuya devaluada naturaleza los destinaba al ámbito doméstico y conservativo.<sup>116</sup> No se tratará ya de articular un orden de ingresos y egresos entre la *oikos* y la *polis*, sino de diferenciarlas radicalmente, esto es, por “naturaleza”, como vivientes pertenecientes al *bíos* activo o a la *zoé* pasiva, exclusivamente.<sup>117</sup> Se ha abierto entre unos y otros “una fosa cuyo carácter insalvable estuvo a punto de alcanzar la dureza de una verdadera diferenciación de especies”.<sup>118</sup> Por cierto, el modelo platónico no hace más que poner en evidencia hasta el paroxismo, en el nacimiento de la reflexión política, la bivalencia biológica que compondrá luego la semántica de la noción latina de *pueblo*:<sup>119</sup> “de aquí sólo hay un paso... hasta la tesis de que los hombres son animales de los cuales unos crían a sus semejantes, mientras que los otros son criados: una idea que desde las reflexiones de Platón sobre la educación y el Estado forma parte del folklore pastoral europeo”.<sup>120</sup>

Así define Platón en la *República* las virtudes políticas esenciales:

---

<sup>115</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 417a

<sup>116</sup> “Vosotros, todos cuantos habitáis en el Estado, sois hermanos. Pero el dios que os modeló puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros son capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso de que de un hombre de oro sea engendrado uno de plata o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de bronce o de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que, estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos o los labradores.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 415a

<sup>117</sup> “a quienes no poseen la misma naturaleza no corresponden las mismas ocupaciones.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 454b

<sup>118</sup> SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000, pag. 69

<sup>119</sup> Cfr. AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 225. En lenguas romances “pueblo” designa tanto al conjunto de los ciudadanos en su condición de cuerpo político unitario como a los pertenecientes a las clases inferiores.

<sup>120</sup> SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000, pag. 69

1- Sabiduría-prudencia: “gracias al grupo humano más pequeño, que es la parte de él mismo que está al frente, un Estado conforme a la naturaleza ha de ser sabio en su totalidad”

2- Valentía: “un Estado es valiente gracias a una parte de sí mismo, porque con esta parte tiene la posibilidad de conservar, en toda circunstancia, la opinión acerca de las cosas temibles, que han de ser las mismas y tal cual el legislador ha dispuesto en su programa educativo”

3- Moderación: “Dirige ahora tu mirada hacia nuestro Estado, y encontrarás presente en él una de esas dos situaciones, pues tendrás derecho a hablar de él calificándolo de *dueño de sí mismo*, si es que debe usarse la calificación de *moderado*, y *dueño de sí mismo* allí donde la parte mejor gobierna a la peor... / Claro que en él se puede hallar una multiplicidad de deseos de toda índole, de placeres y de sufrimientos, sobre todo entre los niños, las mujeres y los sirvientes y en la multitud de gente mediocre, aunque sean llamados *libres*... / En lo que hace a los deseos simples y mesurados, en cambio, que son guiados por la razón de acuerdo con la opinión recta y sensatamente, los hallarás en unos pocos, los que son mejores por naturaleza y también por la forma en que han sido educados”

4- Justicia: “lo que, con su presencia, confiere a todas las cualidades la capacidad de nacer y – una vez nacidas- les permite su conservación... ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado”. En otros términos “que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor”.<sup>121</sup>

El movimiento político de la *dignidad* consiste en la decisión *de parte de una parte respecto del bien o la calificación de la vida del todo*. La unidad viviente de la *polis* es sostenida de este modo por un *círculo virtuoso* entre la naturaleza y la crianza, que es su modo de reproducirse opuesto al brote indiscriminado del deseo: “una vez que la organización del Estado se pone en movimiento adecuadamente, avanza creciendo como un círculo. En efecto, la crianza y la educación, debidamente garantizadas, forman buenas naturalezas, y, a su vez, las buenas naturalezas, asistidas por semejante educación, se tornan mejores aún que las precedentes en las distintas actividades y también en la procreación, como sucede también con los otros animales”.<sup>122</sup> Como en su momento dijera Marrou de los laconios, “la ley, puntillosa, se interesa por el niño aun antes de su nacimiento”,<sup>123</sup> como en un pliegue del *nómos* sobre la *physis*.<sup>124</sup> La técnica de la crianza, que en cierto modo se anticipa a sí misma en el origen paradigmático de la *polis* (Edad de Oro en que los hombres nacerían ya maduros, según el mito del *Político*), también anticipa a la naturaleza, calificando al niño *prenatalmente* “para que siempre nazcan

<sup>121</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 482a y ss.

<sup>122</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 424a

<sup>123</sup> MARROU, H., *Historia de la educación en la antigüedad*, Eudeba, 1965, pag. 23

<sup>124</sup> “Es necesario que los mejores hombres se unan sexualmente a las mejores mujeres la mayor parte de las veces; y lo contrario, los más malos con las más malas; y hay que criar a los hijos de los primeros, no ha los de los segundos, si el rebaño ha de ser sobresaliente. Y siempre que sucedan estas cosas permanecerán ocultas excepto a los gobernantes mismos... Deberán hacerse ingeniosos sorteos, para que el mediocre culpe al azar de cada còpula, y no a los gobernantes.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 460a Cfr. “Porque la naturaleza del hombre está inacabada y de por sí no sabe a ciencia cierta lo que le corresponde, el ‘logos’ del hombre tiene que asistir a su ‘fisis’.” SAFRANSKI, R., *El mal*, TusQuets, Barcelona, 2002, pag. 38. En términos de Sloterdijk: “se ha practicado la producción de hombres en virtud de íntimos entrecruzamientos entre la cría, la domesticación y la educación; una empresa que, por lo demás, ha sabido hacerse en gran medida invisible”. SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000, pag. 65

de padres buenos hijos mejores, y de padres útiles hijos más útiles aún”.<sup>125</sup> No obstante, esta *antecedencia* debe invertirse en la *opinión rectificada*, mediante el *uso monopolístico de la mentira*,<sup>126</sup> dirigido a la contestación de los hábitos y creencias en el germen de su desvarío. La función de la mentira consiste en contrabalancear el empuje disolvente que inhiere a un sistema de diferencias:

Bien, contaré; aunque no sé hasta dónde llegará mi audacia ni a qué palabras recurriré para expresarme y para intentar persuadir, primeramente a los gobernantes y los militares, y después a los demás ciudadanos, de modo que crean que lo que les hemos enseñado y les hemos inculcado por medio de la educación eran todas cosas que imaginaban y que les sucedían en sueños; pero que en realidad han estado en el seno de la tierra, que los había criado y moldeado, tanto a ellos mismos como a sus armas y a todos los demás enseres fabricados; y, una vez que estuvieron completamente formados, la tierra por ser su madre los dio a luz.<sup>127</sup>

Como puede apreciarse “las armas y demás enseres fabricados”, aparecen como *instrumentos naturales* que permiten asignar a cada habitante su lugar específico en la ciudad, como *prótesis* de sus propias manos, jerarquizadas y entramadas, que expresan una disponibilidad natural y exclusiva de cada quien.<sup>128</sup>

La diferencia o diferenciación de los entes técnicos y los naturales recorre la obra de Platón casi enteramente y no es curioso que en este uso explícito del engaño político aquella diferencia tan conocida aparezca como suspendida. Si las manos son en realidad una potencia instrumental en general, aquí, en rigor, ya son ellas mismas meros instrumentos, con una función social determinada. Si los instrumentos aparecen, en el medio de la potencia (y la impotencia) del hombre y la realización o suspensión de cualquier actividad, en este reparto exclusivo y jerárquico, la potencia ya está dirigida hacia una acción determinada de antemano.<sup>129</sup> Es, en efecto, la técnica *prenatal* de crianza (politización y previsión de la tierra y del vientre), por así llamarla, realizando absolutamente en el silencio el círculo mediante el cual califica-y-descalifica los nacimientos, la que *naturaliza* las diferencias que podían percibirse como per-

---

<sup>125</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 461a

<sup>126</sup> “No entiendes—pregunté— que primeramente contamos a los niños mitos, y que estos son en general falsos, aunque también haya en ellos algo de verdad? ... ¿Y no sabés que el comienzo en toda tarea de suma importancia, sobre todo para alguien que sea joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces moldeado y marcado con el sello con que se quiere estampar a cada uno.” “Parece que los gobernantes deben hacer uso de la mentira y el engaño en buena cantidad para beneficio de los gobernados.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 377a y 459d

<sup>127</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 414a

<sup>128</sup> “El propósito de esto es mostrar que también los demás ciudadanos deben encargarse, cada uno, de la función para la cual está naturalmente dotado. De este modo, al ocuparse de lo único que le es adecuado, cada uno llega a ser uno y no múltiple, y así el Estado íntegro crece como uno solo y no múltiple.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 423d

<sup>129</sup> “Cada *techne*, en efecto, tiene asignada un lugar bien específico en la organización de la *polis*. Una vez establecido el orden jerárquico, una vez fijado el Tiempo que abarca todos los movimientos específicos, una vez admitida la totalidad sobre las partes (las cuales no forman simplemente la totalidad, siendo la totalidad ‘más’ que el conjunto de las partes singulares), y por lo tanto de la ciencia política sobre el conjunto de las competencias y de las funciones, los diferentes *demiurgos* participarán con su obra *necesaria* a la vida de la *polis*, que los guardianes tendrán por tarea defender de toda forma de corrupción.” CACCIARI, M., *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pag. 13



tenecientes al *nómos* y no a la *physis*, y que aparecerán siempre con mayor evidencia al final de cada ciclo educativo de las almas y los cuerpos. Bastará cumplir cuantas vueltas a través de la tierra y de la técnica sean requeridas para establecer definitivamente

si entre la población y la dirección existe una diferencia solamente gradual o una específica. Pues, bajo el primer supuesto, la diferencia entre los cuidadores de hombres y sus protegidos sería sólo casual y pragmática: en este caso podría atribuírsele al rebaño la capacidad de ir eligiendo por turno a sus pastores. Si, por el contrario, entre los directores del zoo y los habitantes del zoo reina una diferencia específica, entonces serían tan profundamente distintos entre sí que no resultaría aconsejable una dirección elegida, sino sólo una dirección con conocimiento de causa. En ese caso, únicamente los falsos directores del zoo, los pseudo-hombres de Estado y los sofistas de la política harían campaña en su favor utilizando el argumento de que ellos sí están hechos de la misma materia que el rebaño; mientras que el verdadero criador apostaría por la diferencia y daría discretamente a entender que él, que actúa con conocimiento de causa, está más cerca de los dioses que los confundidos seres vivos a su cargo.<sup>130</sup>

Frente a esto, los deseos y necesidades, se nombran negativamente por la técnica que se ocupa de satisfacerlos, esto es, por el lugar asignado en la serie reproductiva de la *polis* (labrador, artesano, etc.), y es en función de este lugar que los deseos tienen como su derecho a la vida: pues el guardián *no puede* desear la propiedad privada, como el artesano *no puede* desear la dignidad pública.<sup>131</sup> De este modo la *necesidad* se impone como criterio de acumulación de los hombres precediendo al *deseo* mismo, cuya irrupción sólo enlazaría relaciones privadas y públicas corrompidas.<sup>132</sup>

---

<sup>130</sup> SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000, pag. 76. En palabras de Aristóteles: "Puesto que toda comunidad política está compuesta de gobernantes y gobernados, es necesario examinar esto, si los gobernantes y gobernados deben ser distintos o los mismos toda su vida, pues es evidente que la educación deberá corresponder a esta distinción de funciones. Si fueran tan diferentes unos y otros de los demás como suponemos que se diferencian los dioses y los héroes de los hombres, - a primera vista por tener una gran superioridad primeramente física, y luego del alma-, de tal modo que fuera indiscutible y manifiesta la superioridad de los gobernantes sobre los gobernados, es evidente que sería mejor que, de una vez por todas, siempre los mismos, unos mandaran y otros obedecieran." ARISTÓTELES, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1332b

<sup>131</sup> "¿No es, entonces, como digo, cuando las cosas antes dichas y las que decimos ahora las realizan más aún como verdaderos guardianes y les impiden despedazar el Estado, al denominar 'lo mío' no a la misma cosa sino a otra, arrastrando uno hacia su propia casa lo que ha podido adquirir separadamente de los demás, otro hacia una casa distinta, llamando 'míos' a mujeres y niños distintos que por ser privados, producen dolores privados? ¿No tendrán, por el contrario, todos un mismo fin, con una sola creencia respecto de lo familiar, y serán similarmente afectados por el placer y la pena?... Y los pleitos y acusaciones entre ellos, ¿no se esfumarán, por así decirlo, en razón de no poseer nada privadamente excepto el cuerpo, y todo el resto en común? De allí que les corresponda estar exentos de las disensiones que, por riquezas, hijos y parientes, separan a los hombres..." PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 464c-d

<sup>132</sup> "En todo caso, cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de Estado?... Vamos, pues -dije-, y forjemos en teoría el Estado desde su comienzo; aunque, según parece, lo forjarán nuestras necesidades... En tal caso, la primera y la más importante de nuestras necesidades es la provisión de alimentos con vista a existir y vivir... La segunda de tales necesidades es la de vivienda y la tercera es la vestimenta y cosas de esta índole... Veamos ahora... ¿Cómo satisfará un Estado la provisión de tales cosas? Para la primera, hará falta al menos un labrador; para la segunda, un constructor; y para la tercera, un tejedor (...) No se trata meramente de examinar cómo nace un Estado, sino también cómo nace un Estado lujoso. Tal vez no esté mal lo que sugieres; pues al estudiar un Estado de esa índole probablemente percibamos cómo echan raíces en los Estados la justicia y la injusticia... En efecto, para algunos no bastarán las cosas mencionadas... sino que querrán añadir camas, mesas y todos los demás muebles, y también manjares y perfumes, incienso, cortesanías y golosinas... Y no se considerarán ya como necesidades sólo las que mencionamos primeramente, o sea, la vivienda, el vestido y el calzado, sino que habrá de ponerse en juego la pintura y el bordado, y habrá que adquirir oro, marfil y todo lo demás... Entonces, ¿no será necesario

El Estado gobierna secretamente el misterio de los nacimientos. Cada viviente *singular* es recibido por la comunidad a partir de una función necesaria en la trama reproductiva de la *polis*. Para cada necesidad singular, a su vez, el emplazamiento de una técnica organiza una determinada relación entre el deseo y el consumo (tanto en el sentido de su objeto, como en el de la medida necesaria). La actividad política antecede la pasividad de la vida animal. Por usar las palabras de Sloterdijk, el Estado “sale a la palestra ... para colocarse entre el animal y el hombre e impedir cualquier posible comunión ontológica entre ambos”.<sup>133</sup> Toda comunicación que no sea del orden de la instrumentación de los medios animales al servicio de la reproducción del *bios* humano. Diferencia específica que se instala en ese “además” que hemos tomado como punto de partida, como un guardián tanto más estricto cuanto no deja atravesar el umbral sino a quien ya lo había atravesado, antes de nacer, en el círculo entre la naturaleza y la crianza que irá como fosilizando esas diferencias hasta hacer del umbral un perfecto muro de contención. Algo pasa, algo no pasa. Ya en el nacer, se abre la opción de un señalamiento póstumo: “se dejará morir a aquellos que estén mal constituidos físicamente; y a los que tengan un alma perversa por naturaleza e incurable se los condenará a muerte”.<sup>134</sup> La exclusión jurídica que toca al hombre del exceso tiene el carácter inverso de un funeral: si este permite el egreso honorable de un ciudadano al país de los muertos, aquel quita al viviente toda dignidad, siguiendo una petición de principio dudosa: “si en el caso de que el cuerpo esté arruinado físicamente se piensa que no es posible vivir, ni aunque se cuente con toda clase de alimentos y de bebidas y con todo tipo de riqueza y de poder, menos aún será posible vivir en caso de que esté perturbada y corrompida la naturaleza de aquello gracias a lo cual vivimos, por más que haga todo lo que le plazca”.<sup>135</sup> Nace muerto, podría decirse, un tal hombre, en tanto hombre. Su animalidad expresa el abortamiento de su espíritu. La noción algo ambigua de un natural corrompido. Naturaleza muerta, aunque sobreviva por debajo de su rango. En el germen de una caída que amenaza con adumbrar toda germinación. Propagación oblicua de un contagio en el brote lineal de la filiación que habría que cortar de raíz.

De este modo, mientras más se asciende en la cadena del mando, tanto más ascético debe *aparecer* el cuerpo del magistrado platónico. No exhalar ninguna de esas voluptuosidades que se ligan a la detentación del poder. Que en Platón implican la corrupción del poder, no su *historia*. En la cúspide, el filósofo, ni gobernar quiere. Traslúcido como la ley. La prescripción

---

agrandar el Estado? Porque aquel Estado sano no es ya suficiente, sino que debe aumentarse su tamaño y *llenarlo con una multitud de gente que no tiene ya en vistas las necesidades en el Estado*. Por ejemplo, toda clase de cazadores e imitadores, tanto los que se ocupan de figuras y colores cuanto los ocupados en la música; los poetas y sus auxiliares, tales como los rapsodas, los actores, los bailarines, los empresarios”. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 369c-d y 373a-b

<sup>133</sup> SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000, pag. 43

<sup>134</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 410a

<sup>135</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 445ab

tiene que volverse transparente. Escribirse en la naturaleza de los cuerpos, en sus costumbres, sin lacerarlos. Volverse innecesaria. La educación, es la suprema obra de la legislatura: debe desplazar la fuerza de la ley como inscripción de la violencia. Pero la concentración del poder es históricamente el dominio del apetito: “*Hablar, cambiar, bailar y dejar correr, hasta orinar en el seno de la comunidad de los hombres*”. La ley y el deseo se entrelazan, en la decisión del soberano, que encarna la fuerza de la ley. De este modo, la política se inscribe en el proceso de producción y reproducción de la vida *animal*, como su propio exceso: “sus elementos varían, mujeres, bienes de consumo, objetos rituales, derechos, prestigios y estatutos... cada separación de cadena produce, de un lado u otro en los flujos de producción, fenómenos de exceso y de defecto, de carencia y de acumulación, que se encuentran compensados por elementos no intercambiables de tipo prestigio adquirido o consumo distribuido: ‘el jefe convierte los valores perecederos en un prestigio imperecedero por medio de festividades espectaculares; de esta manera los consumidores de los bienes son al fin y al cabo los productores del principio’ (...) el espíritu de la cosa dada, o la fuerza de las cosas que hace que las donaciones deban ser devueltas de manera usuraria, siendo signos territoriales de deseo y de poder, principios de abundancia y de fructificación de los bienes. En vez de ser una consecuencia patológica, el desequilibrio es funcional y principal”.<sup>136</sup> El remedio es el veneno, pero el veneno, a su manera, es el remedio— “parece que das festines con pan seco”, llegan a decirle a Sócrates.<sup>137</sup> Dicho con una fórmula que corre el riesgo de simplificarlo todo: si el problema de la política es el deseo, de poder, de riquezas, de dignidades, la solución *es* que el político no desee nada de eso.<sup>138</sup>

## 7- La inversión de la dignidad

la mano con la pluma vale lo que la mano en el arado: todos campesinos  
innobles. ¡Que siglo de manos! No usaré jamás mi mano.

Rimbaud

Siguiendo la eclosión etnológica de su tiempo, Freud ha concebido un acto de asimilación comunitaria, es decir, la ingesta que los muchos, *puestos por debajo*, realizan sobre el que está *por encima*, y su consecuencia unificadora, en el umbral de la ley y de la vida política: “el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizás la primera fiesta de la humanidad, sería la

<sup>136</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Corregidor, Buenos Aires, 1974, pag. 155

<sup>137</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 372c

<sup>138</sup> Cfr. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 521a y ss.

reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión”.<sup>139</sup>

Hemos visto que el banquete podía verse mucho más que como un mero acto reproductivo, como un acto productivo en sí mismo, políticamente eficiente, aunque su productividad sea irreductible a la noción de “*techné*” y su rendimiento sea una incómoda indiferencia (como “una sustancia común”). El contagio arrecia: “todavía actualmente comen los salvajes por separado, pues las prohibiciones religiosas les hace imposible comer con sus mujeres y sus hijos”.<sup>140</sup> Comer y hablar, la crisis latente del banquete radica en que hace sensible esta implicación originaria, que por un lado es propiciadora de la unidad comunitaria y por el otro escenifica una suspensión de las jerarquías y las distancias políticas: el *almuerzo desnudo*. Todos los modales y las buenas maneras de la mesa señalan en esa dirección: comer con la boca cerrada, no hablar con la boca llena, en suma, *no mostrar los dientes*. Como si una disposición pacífica hacia otro, la *comensalidad*, requiriera ser apuntalada por ciertos gestos previos, en un paisaje presupuesto de mutua agresividad garantizada. Y cuántas veces el banquete público no ha precisado para su resolución apacible, la duplicación escénica o el relato épico que pone la violencia en otro plano. Como sea, mucho antes, Platón retrocedió espantado:

como si fueran animales, miran siempre para abajo, inclinándose sobre la tierra, y devoran sobre las mesas, comiendo y copulando; y en su codicia por estas cosas se patean y cornean unos a otros con cuernos y pezuñas de hierro, y debido a su voracidad insaciable se matan, dado que no satisfacen con cosas reales la irreal parte de sí mismos que las recibe. / —Como un oráculo, Sócrates— dijo Glaucón, describes el modo de vida de la mayoría. / —Y es forzoso que los placeres con los cuales viven estén mezclados con penas y que sean como imágenes y pinturas sombreadas del verdadero placer, que toman color al yuxtaponer los unos a las otras, de modo tal que unos y otras parecen intensos, y que dichos placeres procrean en los insensatos amores enloquecedores por los cuales combaten, tal como cuenta Estesícoro que se combatía en Troya por el fantasma de Helena<sup>141</sup>

Es evidente para Platón que el fantasma del placer inclina al hombre como una bestia, pero, y esto es lo que Platón y para Platón cuenta, “con cuernos y pezuñas de acero”. De donde surge la siguiente pregunta: si el rango “natural” del hombre se exterioriza por el uso (sea negativo) de sus manos ¿qué ocurre cuando éstas trocan “su naturaleza”?

La lista de todas estas manos subvertidas podría extenderse al infinito. Allí están las de Midas, que convierten en oro todo lo que tocan. Que tocan sin poseer, “como un tonel agujereado”.<sup>142</sup> O la mano desvergonzada que se desliza por debajo de la túnica del discípulo, según la antigua queja socrática. Y la que destruye instrumentos y bienes, como si fueran males, maldiciones, ataduras invisibles de una cárcel embozada. O la mano de Diógenes, que se mastur-

<sup>139</sup> FREUD, S., *Tótem y tabú*, en Obras completas, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1838

<sup>140</sup> FREUD, S., *Tótem y tabú*, en Obras completas, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1834

<sup>141</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 586a

<sup>142</sup> PLATÓN, *Gorgias*, Gredos, Madrid, 2000, 493b

ba en la plaza, y que todavía a Agustín, que había presenciado y participado de cuanta fiesta existió en su época, que no eran pocas, para fortuna de su época, horrorizaba.<sup>143</sup> Y horrorizaba hasta el punto de decir que *eso era falso*, como una máscara, mera actuación, pues bajo sus túnicas livianas, en verdad, no ocurría nada de *eso*, ya que el pudor “natural” lo hubiera impedido— sin dejar de alertar no obstante sobre el poder de contagio de esa prestidigitación, y en general, del teatro que tanto aborrecía, siendo en esto más platónico que Platón:

Íbamos nosotros, siendo jóvenes, a los espectáculos y juegos sagrados, observábamos los linfáticos o furiosos, oíamos los músicos y gustábamos de los torpes juegos que se celebraban en honra de los dioses y las diosas. A la *Celeste* virgen, y a Berecynthia, madre de todos los dioses, en el día solemne que la sacaban procesionalmente, delante de sus andas la cantaban los corrompidos actores cánticos tan obscenos, que no sería justo lo oyeran, no digo la madre de los dioses, pero no la de cualquier senador o persona honesta; y, lo que es más, ni aun las madres de estos mismos actores, porque guarda para con los padres el respeto y el pudor humanos cierta reverencia que no puede quitársela aun la misma torpeza; y así las mismas expresiones feas y abominables que decían ejecutaban (y que se avergonzaban los mismos actores de hacerlo por vía de ensayo en sus casas y en presencia de sus madres) las hacían por las calles públicas delante de la madre de los dioses, observándolo y oyéndolo el concurso innumerable de gentes que se congregaba a esta fiesta. Pero si aquella muchedumbre pudo hallarse presente a estas funciones, permitiéndoselo la curiosidad, por lo menos por el escándalo público y ofensa a la castidad debieron confundirse. Y ¿a qué llamaremos sacrilegios, si estas eran ceremonias sagradas? ¿A qué profanación, si aquella era purificación? A estas indecentes operaciones llamaban *férculos*, o, como si dijéramos, platos en que los demonios celebraban una especie de convite, y usando de estos manjares, se apacentaban y complacían. Y ¿quién hay tan inconsiderado que no advirtiera qué clase de espíritus son los que gustan de semejantes torpezas? Esto es, aquellos que ignoran que hay espíritus inmundos que engañan a las gentes con el dictado de los dioses; o los que hacen tal vida, que en ella desean tener antes a éstos propicios, o temen tenerlos enojados más que al verdadero Dios.<sup>144</sup>

Considerando el gesto exhibicionista como una representación, una farsa, garantizaba la diferencia del hombre con el animal. El hombre *se hacía el perro en público*, nada más: “porque aun cuando han escrito que hizo Diógenes con arrogancia, gloriándose de ello y pensando que sería su secta más famosa si quedara arraigada en la memoria de la gente esta famosa desvergüenza suya, con todo, después desistieron de esto los cínicos, y más pudo en ellos la vergüenza y el respeto que mutuamente se deben los hombres, que el error y el disparate con que los hombres afectaban ser semejantes a los perros”. Con esto podía acusar una escandalosa manera de vivir. Un rebajamiento. Pero como toda farsa pública que coqueteara con las cuestiones de la reproducción animal, amenazaba con un índice de irradiación colectiva. Cierta pregnancia del espectáculo que Platón había acorralado conceptualmente. Y es que ambos sabían a la perfección que las relaciones jerárquicas quedan transfiguradas cuando se da un uso no instrumental o reproductivo de las manos, como ocurre claramente en el *Potlach* y en aquella antigua canción andaluza que dice: “hija de padres gitanos/ tengo sangre de reyes / en la palma de las manos”. He aquí una verdadera inversión de la mano reposada del patriarca

<sup>143</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1998, “De la vanísima torpeza de los cínicos”.

<sup>144</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, pag. 32

que baja hasta la cabeza del niño, del can, del esclavo. La *mano negra* que se levanta, liberada de su estatuto instrumental, como en las pesadillas cinematográficas se elevan de la tierra las manos crispadas de los muertos. Puede que tome las armas que no le corresponden *por naturaleza* o que aprovechándose de la rudeza del trabajo que las ha endurecido se sirva de ellas como de *garras*. No es en absoluto curioso que, desde esta perspectiva, Platón arroje una pintura de los *sedicentes* como aquellos que llegan a hacer un uso destructivo de un instrumento que no poseían por naturaleza. En efecto, cuando define a todos estos como “zánganos alados”, se cuida bien de aclarar que, por medio de una transfiguración del deseo, promovida por el exceso y el liberalismo extremo de los hábitos, estos zánganos adquieran un aguijón artificial: “el aguijón de la pasión insatisfecha”.<sup>145</sup> Canetti ha expresado de una forma semejante su concepto de inversión política: “mi querido, mi buen amigo, los lobos siempre se han comido a los corderos; ¿esta vez se comerán los corderos a los lobos?” Esta frase se encuentra en una carta que Madame Julien escribió a su hijo durante la revolución francesa. Contiene, reducida a una concisa fórmula, la esencia de la inversión... Se sabe que los corderos no son carnívoros. Pero es que lo notable de la frase reside precisamente en su aparente falta de sentido... Los que tanto tiempo estuvieron indefensos, de pronto enseñan los dientes”.<sup>146</sup>

El “aguijón de la pasión insatisfecha” es para este autor como el sedimento de la obediencia más que la cristalización de un deseo desmedido. En otras palabras, si hay una pasión insatisfecha es la de no poder revelarse a una jerarquía, invertirla o transfigurarla, liberando las manos de su estatuto instrumental.

Cada orden de mando impartida a la distancia que es una sentencia de muerte diferida, se instala entonces como un aguijón en la piel del que obedece y éste lo *descarga*, a su vez, hacia un subordinado. Por eso la inversión será empujada desde lo más bajo del pueblo, que no podría *descargar* esta pasión sino suplementariamente, maltratando a los animales domésticos, a los hijos o mujeres de su casa. Donde ninguna dignidad quedaría puesta en juego. La descripción que hace Marx del trabajador es bien precisa al respecto: “el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”.<sup>147</sup> Inversión previa de la dignidad humana. El súbdito es reducido en el trabajo a una función puramente

---

<sup>145</sup> “Por consiguiente, cuando zumban alrededor de ese amor, los otros deseos, colmados de incienso, perfumes, guirnaldas, vinos y placeres liberados en tales compañías, y hacen crecer y nutrir al zángano hasta el paroxismo, implantando en él el aguijón de la pasión insatisfecha.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 573a. Nota del traductor de la edición de Gredos clásica: “como se ha dicho en 552c, el zángano alado no tiene aguijón.”

<sup>146</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 52

<sup>147</sup> MARX, K., *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004, pag. 110.

animal, reproductiva. Sino es devorado directamente, es como el instrumento por medio del cual otro come sin manchar sus manos. De ahí que *toda rebelión comience en una granja*.

Aun para Platón, el aguijón de la pasión insatisfecha, el aguijón del invertido como tal, es el arma del sedicente, pues es la expresión más acabada del deseo privado que se ha hecho público, transformación que ha roto con su marco establecido. Una fuerza que resulta de la debilidad como una costra que endurece las partes más sensibles de la piel. Es el lobo que surge entre las ovejas del pueblo, sin distinguirse cualitativamente de ellas: “problema de la devoración, de la introyección de los buenos y malos objetos, del canibalismo; ya no crimen de los reyes, sino de los hambrientos”.<sup>148</sup>

Nietzsche ha asociado este exceso diferencial, en su comentario del *Mercader de Venecia*, como condición de un contrato de intercambio, es decir, como instancia *originaria* del derecho de propiedad, a la extracción violenta de un pedazo de carne del deudor. De ello, Nietzsche saca una máxima: siempre se trata de un “ser más abajo” (*melas*, negro, malo), “ajusticiando” a uno “más elevado” (*bonus, bellum, duellum*, “el que se bate a duelo” con sus iguales), “y que fácilmente puede presentársele como un sabrosísimo bocado, más aún, como gusto anticipado de un rango más alto”.<sup>149</sup> La venganza reconduce a este *pathos* ligado sin dudas al canibalismo, la forma hueca en que los cuerpos se entreveran.<sup>150</sup> La animalización del otro, la extrema desvalorización de su vida inherente a la violencia del bueno, se hace *recíproca* en el placer de la venganza y del espectáculo que se monta en su torno: Shilock, el judío, podrá comer la carne del noble que lo había despreciado (“perro judío”). Con un desgarrón de su piel, la inversión de la jerarquía se concreta por medio del dolor infligido.<sup>151</sup> Entonces, finalmente, el *perro judío* mostraría los dientes al amo hasta arrancarle la virtud a mordiscones. Dicho a la manera hobbesiana, “arrancando una mayor estimación de sus contendientes, infligiéndoles algún daño, y de los demás por el ejemplo”.<sup>152</sup> Como una oveja del rebaño que de pronto enseñara una dentadura filosa, patentizando un hambre que no estaba prevista en la definición jurídica de su naturaleza.<sup>153</sup>

<sup>148</sup> FOUCAULT, M., *Los anormales*, Fondo de cultura económica, México, 2000, pag. 106

<sup>149</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 84

<sup>150</sup> “comer, ser comido, es el modelo de la operación de los cuerpos, el tipo de su mezcla en profundidad, su acción y pasión, su modo de coexistencia del uno en el otro”. DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 1994, pag. 46

<sup>151</sup> “En la medida en que hacer-sufrir produce bienestar e sumo grado, en la medida en que el perjudicado cambiaba el daño, así como el desplacer que este le producía, por un extraordinario contra-goce: el *hacer-sufrir*, una auténtica fiesta, algo que, como hemos dicho, era tanto más estimado cuanto más contradecía el rango y la posición social del acreedor.” F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, pag. 85 y ss.

<sup>152</sup> HOBBS, Th., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 102

<sup>153</sup> “tal como dice el proverbio, realmente ‘las perras llegan ser como sus amas’ y así también los caballos y los asnos se acostumbran a andar con toda libertad y solemnidad, atropellando a quien les salga al paso, si no se hace a un lado.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 563c

Pero el *hybris* que el platonismo denuncia pierde su sentido en la retirada de la ley o de su fuerza. El caníbal y el mero carnívoro se parecen si el que come, en el acto de comer, animaliza a la víctima. En la superficie lisa del infierno donde todas las cualidades distintivas están *puestas en veremos*. O permanecen en el modo de la demanda que, como el apetito, se acrece hasta desplazar cualquier otra forma de acción: “y si no sirve para nada, mejor, dice Shilok: *Alimentará mi venganza*”.

Elías Canetti comienza *Masa y poder* describiendo una relación entre el temor al *contacto* (motor de disolución individual y muerte) y el miedo a ser devorado. De un modo simétrico, según la noción de *masa* que establece en su tan singular fenomenología, cuya acción peculiar reside en la “destrucción de las jerarquías y diferencias políticas e individuales”, ocurre en estas la “inversión del temor al *contacto*... llegando a constituirse tal inversión en el deseo propio de la masa” (de allí la destrucción de jerarquías, de los símbolos e imágenes del poder, de las casas, cerraduras y otras señales de la propiedad privada),<sup>154</sup> en un entrelazamiento de cuerpos continuos que recuerda los festines tracios y los trances báquicos en general. El denominador común de estos contactos es la desmesura de las prácticas nutritivas y sexuales (en los términos de la etnología, la violación de tabú de la carne y del incesto, en términos *éticos*, el lujo de unas prácticas irracionales: una sexualidad que nada produce, sino “bastardos”, un alimento que no alimenta, más que el hambre), y llevan supuestos una determinada productividad disolutiva, una metamorfosis del orden ciudadano, pero también una repetición del momento fundacional, un primer banquete público cercado en el olvido.<sup>155</sup> No puede asombrar, pues, que el tirano, figura del hombre de las capas bajas, animales, que se encumbra de súbito en la cúspide de los hombres, aplastando bajo sus pies a los antiguos gobernantes, haya encontrado en el culto dionisiaco como la expresión religiosa de su propio *ser político*, como sus cartas de ciudadanía: “en un principio se había visto en el carácter orgiástico de la religión dionisiaca algo de todo punto extraño, un insulto a todo el orden municipal... Pero en el siglo VI, y a menudo por razones políticas, alcanzó el favor de los tiranos, que eran los representantes de la capa social que acababa de llegar al poder”.<sup>156</sup> La comunidad quedaba disuelta en el

---

<sup>154</sup> “La destrucción de imágenes que representan algo es la destrucción de una jerarquía que ya no se reconoce. Se atacan así las distancias habituales, que están a la vista de todos y rigen por doquier.” CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 14

<sup>155</sup> “las cosas que se exponen y se acumulan ante la vista, y aquellas que se recibe, son una parte esencial de la densidad: su núcleo. Primero se reunieron los objetos, y sólo cuando estos están reunidos, se reúne la gente a su alrededor.... Hay más cosas de las que cada uno puede consumir... Mientras halla algo, se sirven, y parece como si nunca se pudiese acabar. Hay superfluencia de mujeres para los hombres y superfluencia de hombres para las mujeres... Muchas prohibiciones y separaciones han sido suspendidas, se permiten y favorecen los acercamientos personales menos usuales... Algo de un cuerpo pasa a todos ellos. Agarran, muerden, mascan, engluten lo mismo. Todos quienes lo han saboreado están ahora relacionados a través de éste animal: está contenido en todos ellos juntos”. CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 57 y ss

<sup>156</sup> JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México, 1977, pag. 62.



instante en que las capas bajas reasumían su poder de matar que, en el infierno, coincidía con su poder de vivir. Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los hombres quedaban suspendidas.

En todo caso, esta supuesta potencia de la impotencia, esta dignificación de los que carecen de atributos, es inseparable de una multitud que conjuga en el número lo que le faltaba en fuerza o en armas a las manos: “es que los delitos menores son menores en relación con los mayores; y todos ellos, en comparación con la perversidad y desdicha con que aflige el tirano al Estado, no andan siquiera cerca, como suele decirse. Pues cuando en el Estado llegan a ser muchos los hombres de esta índole y sus seguidores, y se percatan de su número, entonces son éstos los que, junto con la insensatez del pueblo, engendran al tirano, que será aquel que entre ellos cuente en su alma con el más grande y más exacerbado tirano”.<sup>157</sup> En otros términos: “la inversión supone una sociedad estratificada... Juntos pueden volverse contra aquellos que hasta ahora les han dado órdenes”.<sup>158</sup> Dan la impresión de una turba corriendo alocada y sin sentido por las calles. Pero en la vertiginosa materialización de la muerte, *arrancan a mordiscos* las dignidades políticas diferenciales, como dice Hegel que el terrorismo jacobino *cancelaba diferencias* con la guillotina. No era insignificante, a este respecto, que la guillotina hubiera dejado de ser *la* herramienta jurídica para la ejecución de la pena capital: daban así *una muerte no-jurídica para una vida fuera del derecho*.

Por eso el rey pretenderá despreciar a sus súbditos aun en la picota. Morir como un rey. Intocado en su realeza. Poco importa. Todos ceden— ¡certeza horrible de verdugos y torturadores! Los despojos inexpresivos pueden exhibirse durante una buena temporada. Sus imágenes quemadas. Podrá animalizarse a su descendencia, someter a sus mujeres, desterrar a los hijos, etc. No hay dignificación que no encuentre un procedimiento simétrico de humillación, así como no hay *auguratio* sin *exauguratio*.<sup>159</sup>

Podemos anticipar, sin embargo, que la muerte, según la dinámica de la excepción jurídica, paga a todos con la misma moneda: “lo que contribuye a la liberación se invierte y deviene un poder que nos esclaviza”.<sup>160</sup> La potencia desatada para arrancarse las cadenas es aún más poderosa que las cadenas. *¡Otra victoria como esta y estamos perdidos!*, como reza la antigua

<sup>157</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 575c-d

<sup>158</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 53. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 575c-d

<sup>159</sup> “como en el horrible ritual del *maschalismós*, en que las extremidades del cadáver de una persona a la que se había dado muerte, manos, nariz, orejas, etc., se cortaban y se ensartaban en un cordoncillo, que se hacía pasar después por sus axilas, con la pretensión de que el difunto no pudiera vengarse del ultraje recibido. Pero también la falta de sepultura (que está en el origen del conflicto trágico entre Antígona y Creonte) era una forma de venganza mágica que se ejercía sobre el cuerpo del muerto, que, de esta manera, era condenado a seguir siendo para siempre una *larva*, a no poder encontrar nunca la paz”. AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 82

<sup>160</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 133

ironía. Platón saca de ello una conclusión universal, ley común de la naturaleza y de la ciudad: “y en verdad el exceso en el obrar suele revertir en un cambio en sentido opuesto, tanto en las estaciones como en las plantas y en los cuerpos y, no en último término, en las organizaciones políticas”.<sup>161</sup> Lo común, otra vez, para animales, plantas y cuerpos políticos, es la muerte, anticipada en el exceso que la saca *de quicio*. Pero que también realiza el ciclo estacional del tiempo.

La ciudad, abandonada a esta suerte, tenderá a oscilar inestablemente entre la masa festiva y la diferenciación técnica de los individuos. Entre la violencia que inhiere y el orden jurídico que la enerva— cada uno como la inversión estricta del otro. Entre la fiesta de fin-principio de año y el tiempo reproductivo de la vida técnica, entre Aión y Cronos,<sup>162</sup> enrocados en un calendario profano y sagrado, alternativamente, solar y lunar. Que ambos polos sean como un mal inseparable lo expresa Platón al sostener que es la misma oligarquía (esto es, una sociedad fundada en el egoísmo y la afirmación de la individualidad) la que conduce a la democracia (una sociedad fundada en la igualdad de las partes), de la que resulta fatalmente la disolución tiránica de las formas políticas: “el deseo insaciable de la libertad y el descuido por las otras cosas es lo que altera este régimen político y lo predispone para necesitar de la tiranía”.<sup>163</sup> Ésta se define por la inversión de las jerarquías y, por tanto, de la relación asimilativa entre el que come y el que es comido, junto a todas las mediaciones instrumentales puestas en el medio: “¿y qué dirás en caso de que el pueblo [el padre] se irrite y diga que no es justo que un hijo en la flor de la edad [el tirano] sea alimentado por su padre sino al contrario, el padre por su hijo, y que su padre no lo engendró y estableció para que, una vez que llegara a grande, debiera éste, como esclavo de sus propios esclavos, alimentarlo a él y a sus esclavos”.<sup>164</sup> De modo que la extremada individuación conservativa resulta tan disolvente como la extremada mixtura del contacto. La solicita. Se cae en la masa animal porque se afirma la supervivencia individual. Ya hemos notado la familiaridad entre el gesto de apropiación y la demarcación animal del territorio. El egoísmo animaliza y la animalización masifica. La fibra que los separa es muy delgada. Pues la fiesta, a su vez, está condenada a agotarse, como la noche en el día. De allí que Platón haya venido a anunciar que la bienaventuranza no podía ser como “una

---

<sup>161</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 564a

<sup>162</sup> “Los etimologistas remiten la palabra *aión* a una raíz \**ai-w*, que significa ‘fuerza vital’.” AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, pag. 105

<sup>163</sup> “Vamos a ver ahora, querido amigo, con qué carácter surge la tiranía; pues es bastante claro que surge por un tránsito a partir de la democracia... ¿Y no surge del mismo modo la tiranía de la democracia que la democracia de la oligarquía?” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 562c

<sup>164</sup> “... puede decirse que el conjunto, incluyendo la mejor parte, está allí sometido a la esclavitud de modo deshonroso y desdichado.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 568e y 577d

borrachera eterna”.<sup>165</sup> No dura. No es una forma de vida: “la orgía integra de tal manera los elementos que había excluido el culto oficial. Pero también es limitada, efímera. No se puede vivir en una orgía permanente”.<sup>166</sup> Así, consecuentemente, ocurrirá con el tirano que siendo el punto extremo, el umbral de inversión de la dignidad política, y que en los términos jurídicos y políticos equivale a un devenir animal (lobo) y a un devenir público de lo privado, mediante la politización del deseo, supone la disolución de la forma jurídica y la rehabilitación de la condición natural, de la que emerge una nueva *forma de vida*. Pero la potencia de este lobo es, no obstante, su impotencia final, su arrojamiento extremo se identifica con su encierro.<sup>167</sup> La potencia se hace impotente pues “como la animalidad que nos habita se obstina en restablecer las jerarquías, una vez más, debemos decidir sobre los vencidos, escribiendo el derecho de los que carecen de él”.<sup>168</sup>

Ahora bien, como podrá apreciarse, no se sale a esta altura la dialéctica de la ley y de la trasgresión, de la inversión y de la jerarquía, ni del círculo infernal de su implicación mutua, donde cada “nueva desviación hace vacilar un sistema que una nueva invariancia restablece... siempre se trata del mismo problema, de invariancias y de variaciones, de desorden y de orden, llevado al más alto nivel de integración”.<sup>169</sup>

Benjamin, fiel a la tradición judía según la cual *el cumplimiento de la Torá es su transgresión*, describe esta recursividad como el círculo mágico y místico de la ley que *inaugura* un ciclo de inversión alternante de la potencia y la impotencia: “la Ley de estas oscilaciones (entre la violencia que establece y la violencia que conserva el derecho) se funda en el hecho de que toda violencia conservadora del derecho debilita a la larga, indirectamente por medio de la represión de las fuerzas hostiles, la violencia creadora que está representada en ella... Esto dura hasta el momento en que nuevas fuerzas, o bien las que antes estaban oprimidas, se imponen sobre la violencia que hasta entonces había establecido el derecho, y fundan así un nuevo derecho destinado a una nueva decadencia”.<sup>170</sup>

En este marco teórico, la fiesta, como forma germinal de cualquier otra religiosidad, en tanto repetición ritual de un acontecimiento *originario*, expresa el dinamismo social apuntalado en el caos. La huella de barro en el cielo de cualquier nobleza, como gustaba decir a Sarmien-

---

<sup>165</sup> “Según lo que se narra, en efecto, coronadas sus cabezas, les preparan un banquete de santos y les hacen pasar todo el tiempo embriagados, con el pensamiento de que la retribución más bella de la virtud es una borrachera eterna.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 363d

<sup>166</sup> KOJEVE, A., *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto, Buenos Aires, 1996, pag. 273

<sup>167</sup> “la mayor parte del tiempo vive recluido en su casa como una mujer... es en realidad el verdadero tirano un verdadero esclavo... alguien que no satisface sus deseos en medida alguna sino que está necesitado de la mayor parte de las cosas.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 579d

<sup>168</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 65

<sup>169</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 147

<sup>170</sup> Citado por AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 85

to de la oligarquía argentina: *aún huelen a la bosta de vaca que levantaron sus padres*. No importa que tan lejos sea preciso remontar una genealogía, la mueca animal del hombre no la oculta el gesto adusto ni la sagrada diadema.

En las fiestas se actualiza ritualmente el mito fundador que repone la desgarradura elemental del Dios-padre por parte de sus hijos que, según vimos, Esposito ha ligado al temor a la pérdida de la individuación. Cosa que, por lo demás, se venía haciendo desde Nietzsche: “tal mutilación, tal descuartizamiento, el verdadero martirio dionisiaco, puede ser asimilado a una metamorfosis... debemos, por consiguiente, considerar el estado de individuación como la fuente y el origen primordial de todos los males”. La máscara animal sólo es la señal visible de una metamorfosis radical del individuo, llevado hasta los límites de sus posibilidades: “este avasallamiento dionisiaco de las trabas individuales se manifiesta ante todo en perjuicio de los instintos políticos, incitando a la indiferencia, y aun a la hostilidad respecto de estos... el Estado y el amor del hogar no pueden subsistir sin el asentimiento de la personalidad individual”.<sup>171</sup> Una continuidad de lo bajo con lo alto, animada por un mágico resplandor que enaltece y llena de un profundo sentido las *rebajadas gestas del populacho*: “un poder mágico-religioso... fue lo que los tiranos griegos, impregnados de civilización oriental, intentaron restablecer en su propio provecho”.<sup>172</sup>

La fiesta encuentra así su sentido plenamente político en su posibilidad, notable, de hacer pasar el asesinato y la venganza de los muchos, realizada en un banquete caníbal, una comunión, como un gesto fundacional desligado del pasado. Por ello se constituye como el gozne en torno del cual el tiempo gira. De muerte en muerte.

Así esta noción de inversión que amenaza con la disolución del *nómos* remite a un pasaje ejemplar de Canetti, uno que habla de una extraña germinación filial y a la vez parasitaria, reproducción natural y contagio mórbido, citada por Esposito cuando cierra su “excursus sobre Hobbes”, a propósito de algunos pasajes de Freud, que servirían a la iluminación del abandono del *Estado de Naturaleza*, es decir, a la fundación del *poder político*— fundación y disolución, de este modo, se hacen indiscernibles: “el padre los asa (a los propios hijos) y disfruta al devorarlos, deleitándose con su carne dulce. Un día la carne que ha comido se transforma en larvas dentro de sus vísceras. Estas larvas devoran desde el interior a su propio padre... Es un canibalismo doble y recíproco”.<sup>173</sup> Este es el contacto más extremo, aquel en que los que se tocan pierden sus diferencias y se traspasan la virtud mutuamente, no menos que la vida, en perfecta horizontalidad: “porque el alimento que el hombre coma en este mundo, lo

<sup>171</sup> NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 73

<sup>172</sup> FOUCAULT, M., *Estrategias de poder*, “La verdad y las formas jurídicas”, Paidós, Barcelona, 2002, pag. 201

<sup>173</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 82

comerá a él en el otro”.<sup>174</sup> Heráclito ha pensado la relación con las almas de los muertos, los ancestros, de un modo semejante: “nosotros vivimos la muerte de aquellas y aquellas viven nuestra muerte”.<sup>175</sup>

Considerado a veces como un pensador revolucionario y otras tantas como un acérrimo conservador, podría decirse perfectamente de Heráclito que fue un pensador genial del Derecho, de “lo común” (*to koinón*), y como tal, por necesidad, hace oscilar en su torno revolución y conservación, *poder constituyente* y *poder constituido*. Y ello en virtud de un principio indiscutible o *eje de rotación* que la filosofía siguiente sólo quiso ocultar: “*Pólemos* (la guerra) es el padre de todas las cosas y el rey de todas, y a unos los revela dioses, a los otros hombres, a los unos los hace libres, a los otros esclavos”.<sup>176</sup>

Lo exterior y lo interior, lo alto y lo bajo, se enrocan entonces como interiorización de lo externo y exteriorización de lo interno. Theognis lo ha expresado de esta forma: “esta ciudad, aunque todavía una ciudad,/ contiene gente distinta./ Aquellos que antes no sabían ni de juicios ni de leyes,/ que vestían pieles de cabra sobre sus costillas,/ y que vivían afuera de esta ciudad como ciervos,/ son ahora los hombres buenos.../ Aquellos antiguamente/ nobles son ahora indignos./ ¿Quién podría tolerar esta visión?”<sup>177</sup> También el mito cristiano expresa esta inversión igualadora de manera negativa, escamoteando su sentido previo: “en el mito cristiano, el pecado original de los hombres es un pecado contra Dios Padre. Ahora bien: si Cristo redime a los hombres sacrificando su propia vida, habremos de deducir que tal pecado era un asesinato... el asesinato no puede ser redimido sino con el sacrificio de otra vida”.<sup>178</sup> Pero la noción de que “los últimos serán los primeros”, la *esencia* de la inversión, acaso el *slogan* más exitoso de la historia y, posiblemente, de la prehistoria, salta al vacío. Así dice Marcuse en *Eros y civilización*: “esto cabría sobre la imagen herética de Jesús como el Redentor de la carne, el Mesías que vino a salvar al hombre aquí en la tierra. Luego, la subsecuente transustanciación del Mesías, la edificación del Hijo detrás del padre, sería una traición a su mensaje por parte de sus propios discípulos. El cristianismo habría sometido entonces otra vez el evangelio de Ágape Eros a la Ley... con esta transustanciación, su evangelio fue transustanciado también; su edificación sacó su mensaje de este mundo. El sufrimiento y la represión fueron perpetuados... (Pero) la desviación del objetivo original, tuvo lugar a la clara luz del

<sup>174</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 321.

<sup>175</sup> HERÁCLITO, *fragmentos*, en R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo veintiuno, Madrid, 1998, B.77. Cfr. “inmortales mortales, mortales inmortales, viviendo la muerte de aquellos, muriendo la vida de aquellos”. Op. Cit., B62

<sup>176</sup> HERÁCLITO, *fragmentos*, en R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo veintiuno, Madrid, 1998, B53

<sup>177</sup> THEOGNIS, VI, 53-60 en SULIVAN, S., *Psychological and ethical ideas, what early greeks say*, Mnemosyne, New York, 1995

<sup>178</sup> FREUD, S., *Tótem y tabú*, en Obras completas, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1846

día, consecuentemente, con clara argumentación pública y justificación. Igualmente abierta fue la lucha armada del cristianismo institucionalizado contra los herejes... Había buenos motivos racionales detrás de las sangrientas guerras contra las revoluciones cristianas que llenaron la era cristiana: la cruel y organizada matanza de cátaros, albigenses, anabatistas, de esclavos, de campesinos e indigentes que se rebelaron bajo el signo de la cruz, la quema de brujas y sus defensores, toda esta sádica exterminación de los débiles... el asesinato de aquellos que recordaban el crimen”.<sup>179</sup> La comunidad vuelca sobre el país de los muertos su catálogo de posibilidades: *exterioriza* a sus enemigos internos. Como en general dice Nietzsche de toda religión, el cristianismo instala un *sistema de crueldad*, de ningún modo una denegación de la violencia. Se trata más bien de una forma de permanencia suspendida, que anula el ciclo de la venganza, pero no la violencia propiciatoria que acompañará al Derecho como su fundamento:

Haciéndose hermanos *en la culpa*, pierden definitivamente la propia subjetividad política y se esfuerzan por entregarla a lo que queda —los despojos— del antiguo padre. Identificándose con él —en tanto muerto— sólo pueden entregarse a esa muerte que han dado y comido, y ahora, a su vez, los come: ‘Has querido matar al padre para ser padre tú mismo: ahora eres el padre, pero el padre muerto.’ (Freud) Lo que la *Urszene* freudiana pone en acto en la ‘repetición’ del pacto hobbesiano es una figura de absoluta reciprocidad. A la incorporación que del padre realizan los hijos, corresponde la incorporación que de los hijos realiza lo que sustituye al padre muerto. Lo que representa la celeberrima imagen del Leviatán compuesta por muchas pequeñas siluetas humanas encajadas unas en otras como escamas de una impenetrable coraza, ¿no es acaso el ‘segundo’ padre y su reasunción *in corpore proprio* de los hijos asesinos? ¿Y no ha sido acaso siempre reversible y circular el vínculo sacrificial entre padres e hijos en toda la mitología clásica?: padres que devoran a los hijos e hijos que devoran al padre, a lo largo de la cadena originaria que muestra a Cronos matando a su padre Urano antes de que Zeus le dé muerte a su vez.<sup>180</sup>

---

<sup>179</sup> H. Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid, Seix Barral, 1968, pag. 105

<sup>180</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003as, pag. 82

### III. Violencia y derecho

#### 9- La posición del Estado y la suspensión de la venganza

A- la expropiación de los muertos como condición de la universalidad jurídica

Para el discurso político los muertos y los fantasmas recobran su entidad. Son sujetos políticos, en sentido eminente. Reclaman *su* justicia o la reactivación de una guerra. Lo fantasmal excede lo fantástico o lo alucinatorio, en el filo fenomenológico más agudo de apariciones donde la poesía siempre tuvo más que decir que la mera psicología.

En la tradición griega, como en otras tantas, el muerto que no encuentra su sepultura, y más patéticamente aquel que no es vengado, persiste en el país de los vivos como un habitante “inestable” en la forma del fantasma que *no deja vivir*. El asedio es la modalidad de su manifestación, oblicua en relación con la presencia material, entre el brillo que inhibe y la transparencia que incita. Pues al asedio corresponde una inclinación de apertura por parte del vivo. El lazo de una relación tirante como son estas, se tensa desde ambos lados: “la técnica para tener visiones, para *ver* fantasmas, es, en verdad, una técnica para *dejarse ver por* los fantasmas”.<sup>1</sup> Autoafectarse, para ocasionar *su* aparición. Tal es el caso de la deuda de sangre. La condición que formula esta deuda es sencilla: si el ancestro *da* la vida, se está naturalmente en deuda con él, junto a todos los miembros de la casa que comparten su sangre. En este sentido los sobrevivientes son siempre “deudos”:

La relación de derecho privado entre el deudor y su acreedor... ha sido introducida... en la relación de los hombres actuales con sus antepasados. Dentro de la originaria comunidad de estirpe— hablo de los tiempos primitivos— la generación viviente reconoce siempre, con respecto a la generación anterior y, en especial, con respecto a la más antigua, a la fundadora de la estirpe, una obligación jurídica (y no, en modo alguno, una simple vinculación afectiva: hay incluso razón para negar que esta última existiese en absoluto durante el más largo período de la especie humana). Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, — y que esto hay que pagárselo con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda* (*Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza. ¿Gratuitamente tal vez? No existe ninguna ‘gratuidad’ para aquellas épocas toscas y ‘pobres de alma’. ¿Qué se puede dar como reintegro a los antepasados? Sacrificios (inicialmente para la alimentación, entendida en el sentido más tosco), fiestas, capillas, homenajes y, sobre todo, obediencia ... el tristemente célebre sacrificio del primogénito, por ejemplo, sangre, en todo caso sangre humana.<sup>2</sup>

El muerto, literalmente, chupa la sangre del vivo que no ha honrado la deuda. Se acerca a la vida retirándolo hacia la muerte. Vive su muerte, por así decir, bebiendo del torrente que lo anima. Puede hacerlo directamente o investido como un espíritu tradicional de la venganza

<sup>1</sup> DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2003, pag. 152

<sup>2</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 114 y s.

(las *Erinias* de los griegos), para asolar al familiar sobre el que recaía la ejecución de la deuda.

El esbozo de una relación jurídica formaliza todo un ámbito de mutua implicación comunitaria que no necesita otro punto de referencia que la misma muerte: “el lazo que los mantiene unidos es la *venganza de sangre* o, propiamente, la muerte. No existe para ellos la muerte natural; cuando un hombre muere es porque un enemigo lo hechizó de lejos. Es deber de los deudos descubrir quién es el responsable de la muerte... Toda muerte es pues un *asesinato*, y todo asesinato sólo puede ser vengado por un contraasesinato. Pero mientras que el hechizo de riesgo mortal del enemigo es efectivo a larga distancia, la venganza física o de sangre, a la que uno está obligado, sólo es posible *buscándolo*... se buscan pues unos a otros, para vengarse unos de otros, y en tanto es así, la venganza de sangre puede designarse como un lazo social.”<sup>3</sup>

Por mucho que se haya muerto, pues, el umbral de la vida permanece abierto, siendo la venganza uno de los prácticas más generalizadas para “estabilizar” esta incierta relación: “la primera consecuencia de la muerte es, en rigor, la de liberar un ser vago y amenazante (la larva de los latinos, la *psyche*, el *eídon* o el *phásmata* de los griegos), que vuelve con las apariencias del difunto a los lugares frecuentados por él y que no pertenece propiamente al mundo de los vivos ni al de los muertos. El objetivo de los ritos funerarios es asegurar la transformación de ese ser extraño e incierto en un antepasado amistoso y fuerte, que pertenece irrevocablemente al mundo de los muertos y con el cual se mantienen relaciones que se definen de manera ritual”.<sup>4</sup> Han perdido su vida o la han dado, pero no su dignidad, que se identifica con su poder, y se acrece con la muerte: “lo que fueron en esta vida, lo son también más tarde; ocupan su lugar anterior. Quien sobre la tierra fue un poderoso jefe, lo es también bajo la tierra... se les nombra en alta voz por sus títulos de gloria, a los que conceden gran importancia... se considera ofensivo olvidar estos títulos de gloria o callarlos”.<sup>5</sup>

Pero ¿cómo es que se está en deuda en relación con un *don*? El don comunitario (*munus*), como muestra Esposito a lo largo de todo su libro *Communitas*, exige, demanda, ser remunerado (*munus*). La *oikos*, por lo demás, es una comunidad del alimento, un *comedero*. La vida está allí absolutamente ligada a la sensibilidad y el muerto se define frente a ello como un sufriente o un “apático” que deambula por los lugares que su antiguo cuerpo solía frecuentar. Se define pues por la carencia pero también por la potencia del don de la vida. De los muertos también puede decirse que su potencia radica en su impotencia: “sabemos que una

<sup>3</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 129

<sup>4</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 127

<sup>5</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 260



ley de Solón prohibía denostar a los muertos, bien fuese para amparar su impotencia, bien, por el contrario, para precaver a los vivos contra la venganza de los invisibles poderosos”.<sup>6</sup> De modo que todo lo que gira en torno del dar y del devolver entre los vivos y los muertos familiares, gira en torno de los llamados bienes del cuerpo, cuya sustancia común es la sangre.<sup>7</sup> Y en principio, el país de los muertos aparece siempre como terriblemente hambriento, así como sediento de sangre: “los muertos —dice (Luciano)— se alimentan de los manjares que colocamos en su sepultura y beben el vino que derramamos sobre ella, de manera que el muerto a quien nada de esto le es ofrecido está condenado a un hambre perpetua”.<sup>8</sup> Pero el aplacamiento del hambre no puede reducirse a la nutrición que, de hecho, a los muertos no les compete. Algo del orden del espectáculo y de la crueldad, los atrae y los aplaca: “el animal sacrificado debe lanzar un grito para que lo oigan los ancestros, que aman este grito. Los corderos que mueren mudos no sirven por lo tanto como sacrificio. El sacrificio aquí no es más que una cena, en la que participan muertos y vivos en conjunto, una especie de comunión de los vivos con los muertos”.<sup>9</sup>

Como toda comunión que tiene su ocasión en el banquete público, la de los vivos y los muertos, supone un excedente, un exceso en un espacio señalado o liberado previamente de su complicidad con lo cotidiano.<sup>10</sup> El sufrimiento del animal consagrado, más que sus “virtudes nutritivas”, o alguna marca de su valía, la perfección de su fisiología, que señala ya en la dirección del excedente, de lo más o de lo mejor. El muerto, como el dios del despreciado Caín, no se conforma con lo justo. Con un cálculo de supervivencia que considere su parte. Quiere lo mejor. La primicia. Y ansía un sufrimiento de parte de los vivos, una verdadera *pérdida*, pequeña muerte, un acercamiento de ellos hacia la muerte que quisiera hacer definitivo, por eso “la comunicación con el mundo de los muertos era peligrosa si éstos tomaban la iniciativa”.<sup>11</sup>

La casa se llena de espectros tanto como de animales, y el hombre, a mitad camino, por así decir, traba contacto con ellos, técnicamente (sea el ritual o la doma), para conservar su estatus diferencial, antes de asumir el silencio animal que es y, con ello, no menos silenciosa-

---

<sup>6</sup> RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948., pag. 117

<sup>7</sup> En Homero es precisamente “sangre” lo que Odiseo *da* a los muertos para poder establecer con ellos un contacto. Cfr. HOMERO, *Odisea*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1966, XI

<sup>8</sup> DE COULANGES, F., *La ciudad antigua*, CS ed., 1996, pag. 17

<sup>9</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 260

<sup>10</sup> “la conmemoración de los muertos se hacía por medio de comidas familiares sobre los sepulcros, con ocasión de los aniversarios o de las fiestas como la *genesia*”. ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, 16.4

<sup>11</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 265

mente, el muerto que será.<sup>12</sup> Como un Cristo, reúne cielo y tierra en torno del pan que obtiene con su mano, o con la mano rugosa de sus servidores. Todos se congregan a su mesa de una forma u otra. Está rodeado de seres hambrientos e incapaces de organizar sus dietas, y entre ellos parece sostenerse una comunidad bien férrea. Algo que hace de todos como una familia separada del resto de la ciudad. Algo que demanda más urgentemente que las virtudes públicas: “el sacrificio vinculaba el hecho de comer con la verdad de la vida revelada en la muerte”.<sup>13</sup>

De modo que cierta, por así decir, despersonalización jurídica del trato en verdad cotidiano con el más allá, como con el *pasado* que los envió al más allá, podía resultar literalmente vital para la supervivencia de la ciudad del hombre: “el dios actuaba a menudo como un juez entre dos partes; pero si una de ellas no quedaba satisfecha, podía plantear la misma cuestión a otro dios”.<sup>14</sup> La argumentación traduce en este caso un hecho histórico: paulatinamente, el Estado irá monopolizando la relación con la muerte como recurso de la justicia.<sup>15</sup> Primero, se reserva la ejecución del derecho familiar a la venganza.<sup>16</sup> Luego el Estado va a adjudicarse el derecho mismo, considerando el agravio como directamente en su contra: todo crimen es un parricidio contra el Dios estatal: “en la medida en que tal potestad suprema, tras establecer la ley, trata todas las infracciones y arbitrariedades de los individuos o de grupos enteros como delito contra la ley, como rebelión contra la potestad suprema misma, en esa misma medida aparta el sentimiento de sus súbditos de perjuicio inmediato producido por aquellos delitos, consiguiendo así a la larga lo contrario de lo que quiere toda venganza, la cual lo único que ve, lo único que hace valer, es el punto de vista del perjudicado—: a partir de ahora el ojo, incluso el

---

<sup>12</sup> “se cuenta qué dijo Heráclito a los extranjeros que querían visitarle, quienes se detuvieron tan pronto como vieron, al presentarse, que estaba calentándose ante la chimenea: les invitó, pues, a acercarse sin miedo, pues allí también había dioses”. HERÁCLITO, *fragmentos*, en R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo veintiuno, Madrid, 1998, A.9

<sup>13</sup> G. Bataille, *Las lágrimas de Eros*, pag. 97

<sup>14</sup> ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, 13.4.

<sup>15</sup> “Las almas de los padres de generaciones anteriores son, claro está que en sentido restringido, dioses familiares, *dioses de la familia*. Hemos dado, evidentemente, con la verdadera raíz de toda la creencia en el alma y nos inclinamos a considerar como una intuición certera el criterio de quienes ven en este culto familiar de las almas una de las más remotas fuentes de toda religión, más antigua aún que la adoración de los altos dioses del estado y de la colectividad, e incluso que la de los mismos héroes, es decir, de las almas de los antepasados de comunidades más extensas del pueblo... Sin embargo, estas instituciones, más poderosas y más extensas, vinieron a coartarlo y a entorpecer su desarrollo (por el culto de las almas).” RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948, pag. 119. “Durante el siglo V se mantuvo la tendencia a reforzar el culto público en detrimento del culto privado.” ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, 16.7

<sup>16</sup> “En la Atenas de los siglos V y IV manteníase todavía en pleno vigor la creencia de que el alma de una persona muerta por la violencia vagaba sin encontrar sosiego mientras no se vengase el crimen en el asesino... Los llamados a rendir culto a esta alma tienen, como representantes suyos y ejecutores de sus deseos, el deber sagrado de vengar sin demora los agravios por ella sufridos. El estado les prohíbe tomarse la venganza por la propia mano, pero los incita, a cambio de ello, a llevar al agresor o a los agresores ante los tribunales. Y el propio estado se encarga de pronunciar la sentencia y ejecutarla.” RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948, pag. 122.

ojo del mismo perjudicado (aunque esto es lo último que ocurre), se ejercita en llegar a una apreciación cada vez más *impersonal* de la acción”.<sup>17</sup>

No es, pues, de ninguna manera insignificante a este respecto que la primera institución de justicia de Atenas sea el tribunal de las Erinias, ansiosas de sangre. Así se apropia el Estado del demonio de la venganza, que deviene institución permanente, frente a la potencia de una irrupción inesperada e incontrolable *de abajo hacia arriba*.

Un significativo mito egipcio, revela esta elemental función del Estado en el marco de una progresiva “universalización” de las relaciones privadas con la ciudad de los muertos y de los dioses:

En el antiguo Egipto estaba vivo el mito de Shou, el dios del aire. Era la personificación del Estado, pues tenía la tarea de mantener levantado el cielo de la tierra, a fin de que este no se desplomara. El dios mencionado sostiene la cúpula celeste a distancia de los hombres y así mantiene a la vez la unión entre el cielo y la tierra. De esa manera el orden del mundo se encuentra en un difícil equilibrio; es la catástrofe detenida. Por tanto, hay que comportarse cuidadosamente con Shou, pues de lo contrario podría suceder que dejara que el todo se derrumbase.

Tal como se mantiene y sostiene el cielo, desde la perspectiva egipcia Shou no representa el primer acto del drama del mundo. Es solamente el origen del mundo estable. Antes, en el origen antes del origen, había caos, pues los hombres se habían revelado contra los dioses, que vivían con ellos. Hubo una insurrección bajo un mismo cielo, bajo un cielo que todavía no existía. Fue entonces cuando se alzó la cúpula terrestre y los dioses se retiraron tras ella con el fin de que los hombres los dejaran en paz. Si la cúpula se derrumbaba, los dioses tendrían que entrar de nuevo en el mundo de los hombres, y eso sería una catástrofe. Pues los dioses son poderosos y violentos.<sup>18</sup>

Una tierra sin cielo, un cielo sin tierra. Aquí no hay mundo, es el infierno. La horizontalidad es perfecta, indiferente. Momento excepcional en el cual el tiempo climatológico, meteórico, catastrófico, *coincide* —incide y es incidido— con el tiempo de la vida política: su fin o imposibilidad, la violencia que borra el espacio de derecho, pero también su nuevo *principio* o posibilidad, la violencia que instaura el derecho. X

## B- El exceso soberano y la supervivencia

como dice la Escritura: *Por tu causa somos muertos todo el día; tratados como ovejas destinadas al matadero*. San Pablo, 9.13

Dar muerte sin por ser vengado, es decir, en cierto modo, *ajusticiado*, es la diferencia política del poder sobre otros y así no extraña que desde antiguo el soberano haya pugnado por traspasar él solo este umbral de la muerte, para incrementar su ascendiente hasta lo inconcebible. Ya en la crédula avidez del caníbal se nota esta demanda de invertir los términos para anularlos en su diferencia, y una temprana modificación de esta impotencia ante la inerte do-

<sup>17</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 98

<sup>18</sup> SAFRANSKI, R., *El mal*, TusQuets, Barcelona, 2002, pag. 17 y s.

cilidad del cadáver será la previa y minuciosa tortura del cautivo: “aunque cien instancias adelanten la fecha, que sin embargo no podrían posponer —¿fue inventada la pena de muerte por esta arrogante impotencia?—, una y una sola, en última instancia, que no conocemos, tiene el poder de decidir sobre el fin de la vida humana. Otras tantas condenas intempestivas para la universal muerte... Común, pues, si se la deja hacer, y sólo comunitaria si se adelanta su vencimiento... el tribunal y la muerte se erigen en el mismo lugar”.<sup>19</sup>

Lawrence recuerda que en su expedición a Arabia dos tribus habían pactado a instancias suyas enfrentarse al ejército turco por razones diversas y en todo caso particulares. La noche previa a la investida, sin embargo, uno de ellos mató en condiciones poco esclarecidas a un hombre del otro bando. La *justicia no escrita* exigía la muerte del agresor. Pero si un miembro de la otra tribu lo ejecutaba, tenía que ser vengado a su vez, y el pacto quedaba disuelto en el círculo de la venganza. Un miembro de la propia tribu tampoco podía derramar esa sangre por considerarse aquel hecho como una suerte de suicidio del ser comunitario. Sólo un extranjero, entendió Lawrence, uno venido de afuera, podía destrabar el conflicto y garantizar el contrato. Así ocurrió y con ello se inició un proceso de dos caras: su imperio personal sobre los otros quedaba afianzado en cada acto de crueldad, y esa crueldad, de algún modo, lo despersonalizaba. Lo sacaba de quicio, enervando en él una sed de sangre que no se podía colmar, más propia de los fantasmas que de los meros vivientes.

En la abstracción de la ley, el que ejecuta la venganza, no pertenece a ninguno de los bandos. El hombre del derecho hace violencia *impersonalmente*, sin contestar a otra violencia previa. De modo que corta el ciclo de mutua agresión. El infractor, en adelante, se enfrenta con su responsabilidad personal al tribunal. Su violencia es injuria. Irrumpe en un orden previo y pacificado. Sin embargo,

que la ley tenga inicialmente la forma de una *lex talionis* (*talio*, quizás procede de *talis*, es decir: la misma cosa), significa que el orden jurídico no se presenta en su origen simplemente como sanción de un hecho transgresivo, sino que se constituye, más bien, a través de la repetición del mismo acto sin sanción alguna... No se trata del castigo del primer acto, sino de su inclusión en el orden jurídico de la violencia como hecho jurídico primordial.<sup>20</sup>

i- *hacer morir*:

Así la lógica del ajusticiamiento es, en la forma de su sustracción, la de la venganza que como privilegio de los dioses tiene su raíz en una desmesura: “como en el otoño descarga una tempestad sobre la negra tierra, cuando Zeus envía violenta lluvia, irritado contra los hombres que en el *ágora* imparten juicios torcidos y echan a la justicia, sin temor a la venganza de los

<sup>19</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 125

<sup>20</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 41

dioses”.<sup>21</sup> *Diké* aparece en la representación arcaica como un ajuste de cuentas, jamás como un *principium*, cosa que Heráclito expresó perfectamente.<sup>22</sup> De un modo análogo, la lógica con que el Estado castiga y se reproduce, puesto por encima de la vida, la lógica del *supera-neus*, es también la de la venganza y su rara productividad idólatra. Dispositivos y rituales consagrados al exceso, a exceder el exceso, a la repetición exacerbada y espectacular del exceso: “ante los ojos de todos, la justicia hace repetir el crimen por los suplicios, publicándolo en su verdad y anulándolo a la vez por la muerte del culpable”.<sup>23</sup> No se trata solamente de reinstaurar un orden estable, el de la ley, que el crimen ha venido a desestabilizar. La justicia más bien parece declinar un estado previo para nada estable: “la ceremonia del suplicio pone de manifiesto a la luz del día la relación de fuerzas que da su poder a la ley”. Por eso el soberano no sólo castiga el *acto*, sino que demuestra por medio de “la resonancia de los suplicios” que el exceso del crimen es reducido a la impotencia, por la contundencia del exceso jurídico que “hace sensible a todos, sobre el cuerpo del criminal, la presencia desenfrenada del soberano”,<sup>24</sup> quien despliega públicamente una potencia infinitamente mayor a la que una vida natural podría oponerle. De modo que quita toda dignidad al crimen. Tal es así que el castigo por lo general se extiende mucho más allá de la muerte del criminal, como un asunto que lo supera enteramente. Puesto entre el cielo y la tierra, en la cúspide, la dignidad del soberano penetra el umbral de la muerte, allí donde el súbdito no llega sin disolverse como tal: “la muerte-suplicio es un arte de retener la vida en el dolor, subdividiéndola en ‘mil muertes’ y obteniendo con ella, antes que el cese de la existencia, ‘the most exquisite agonies’”.<sup>25</sup> Se destroza el cuerpo en una degradación atroz, y por toda sepultura, los despojos troceados son exhibidos en determinados puntos estéticamente significativos, como tranzando un itinerario simbólico (el palacio, la plaza, las puertas de la ciudad), inseparable del espectáculo que ofrece y la fascinación que propicia la solemnidad conmemorativa de las maneras rituales, el despliegue de suntuosidades que implica: la fuerza del espectáculo cuya esencia radica en el contagio, en el poder de identificación entre la escena y el público.<sup>26</sup> El espectáculo inclina la balanza entre dos fuerzas que no podían presentarse como enfrentadas. Hace cambiar de registro la violencia, sin suprimirla.

<sup>21</sup> HOMERO, *Odisea*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1966, II.16.384-93

<sup>22</sup> “Hay que saber / que la guerra es común / y que la justicia es lucha / y que todo sucede por lucha y necesidad.” HERÁCLITO, *fragmentos*, en R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo veintiuno, Madrid, 1998, B80

<sup>23</sup> FOUCAULT, M., *Vigilar y Castigar*, “la resonancia de los suplicios”, Siglo veintiuno, México, 2001, pag. 38 y ss.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno, México, 2001, pag. 38 y ss.

<sup>25</sup> FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno, México, 2001, pag. 38 y ss.

<sup>26</sup> “... jamás tanto como en esos rituales... se sentía el pueblo tan cerca de aquellos que sufrían la pena; jamás se sentía más amenazado, como ellos, por una violencia legal que carecía de equilibrio y de medida.” FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, Siglo veintiuno, México, 2001, pag. 38 y ss.

Por otro lado, el del súbdito, como ha mostrado Nietzsche, es el dolor del suplicio, como una muerte previa realizada espectacularmente, el dispositivo que fija en el cuerpo todo aquello que lo hace “regular, apacible, necesario”, previsor, capaz de hacer promesas.<sup>27</sup> Como si fuera el mismo exceso el generador de las condiciones de la técnica y la legislación: “la lapidación, la rueda, el empalamiento, el hacer que los caballos desgarran o pisoteasen al reo, el hervir al criminal en aceite o vino, el muy apreciado desollar, el arrancar la carne del pecho, y también el recubrir al malhechor con miel y entregarlo, bajo un sol ardiente, a las moscas. Con ayuda de tales imágenes y procedimientos se acaba por retener en la memoria cinco o seis ‘no quiero’, respecto a los cuales uno ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad,—y ¡realmente!, ¡con ayuda de esa especie de memoria se acabó por llegar ‘a la razón’— Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegio y adornos del hombre: ¡qué caros se han hechos pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las ‘cosas buenas!’”<sup>28</sup> Y Nietzsche entonces irá a encontrar, como un “fruto tardío” de este exceso, algo de la misma naturaleza que él: la violencia, que ya no puede exteriorizar, pero tampoco dejar de ejercer, dirigida ahora hacia el interior del propio hombre, para sujetar su conducta al *nómos* sin pasar por el momento temido del castigo: “todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia adentro*— esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denominará su ‘alma’”.<sup>29</sup>

Así pues esa “deuda” que la legislación y la vida técnica han contraído como su condición de posibilidad con la violencia más salvaje de la que emergen sin desvincularse o escindirse, al contrario, conservándola duplicada por el espectáculo, imprime no sólo *en* el alma, como quien inscribe una virtud, calificando una naturaleza “además” capaz de ella, sino *el alma misma*, “su conciencia”, la condición del virtuosismo y de la vida técnica, en tanto que principio instrumentador, previsor y por ello previsible, del cuerpo individuado: “la crueldad es el movimiento de la cultura que se opera en los cuerpos y se inscribe sobre ellos, labrándolos. Esto es lo que significa crueldad... introducir a la fuerza la producción en el deseo y, a la inversa, introducir a la fuerza el deseo en la producción y la reproducción sociales. Pues incluso la muerte, el castigo, los suplicios son deseados, y son producciones”.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> “el dolor (es) el más poderoso auxiliar de la *mnemónica*.” NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 80 y s.

<sup>28</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 80

<sup>29</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 109. Cfr. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003, “Crepúsculo del sujeto”, pag. 324 y ss.

<sup>30</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Corregidor, Buenos Aires, 1974, pag. 151

Ahora bien, si tal desmesura puede ser *fundacional*, como resulta de la argumentación nietzscheana y no sólo de ella, ocurre que el *lobo-caníbal* que hace ley de su deseo personal, está en el origen y no solamente en el fin o decadencia de la ciudad como en la argumentación platónica: “lo que interesa a Platón no es tanto la oposición entre *physis* y *nómos*, que estaba en el centro del debate sofístico, como la coincidencia de violencia y derecho que constituye la soberanía... el poder de la ley se define como conforme a la naturaleza y esencialmente no violento... en Platón la ‘ley de la naturaleza’ nace, pues, para eliminar la contraposición sofística entre *physis* y *nómos* y excluir la confusión soberana de violencia y derecho.”<sup>31</sup> Pero “en Grecia, el principio antes del principio era un infierno de violencia, asesinato e incesto”.<sup>32</sup>

Cabe recordar que la otra gran tradición de la que emana Occidente, el judaísmo, se funda sobre la disposición del padre a matar al hijo con sus manos, en palabras de Kierkegaard, a modo de “suspensión” o “negación” particular de una legalidad previa: “el comportamiento del patriarca, al ser una cuestión absolutamente privada, resulta absolutamente ajena a lo general”.<sup>33</sup> Pero también de escisión y *promesa* de una raza nueva: “el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia,— que el ‘Estado’ más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma*”.<sup>34</sup> El tirano es un padre y es un pastor, de esos que describe Rousseau y el folklore germano como un lobo disfrazado para engordar a las ovejas que se traga.<sup>35</sup> En la tradición romana este lugar corresponde a Rómulo, hijo de una loba, cuyo primer gesto soberano es el fratricidio— hemos visto que el lobo nace de las ovejas en perfecta horizontalidad. Por otro lado, la condición jurídica de la oveja en cuanto a su natural mansedumbre ha resultado de la suspensión de una potencia anterior, una potencia caníbal que es doble y recíproca: *El padre come a los hijos, pero éstos lo devoran como larvas dentro de sus propias vísceras*. Por eso, parafraseando a Heráclito, el soberano *quiere y no quiere ser llamado padre*. Esto es lo elemental. Lo que arrojan contra nosotros todos los mitos políticos de autoingestión y la escisión del ser comunitario a partir de una interrupción del canibalismo.

---

<sup>31</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 50

<sup>32</sup> SAFRANSKI, R., *El mal*, TusQuets, Barcelona, 2002, pag. 18

<sup>33</sup> KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Altaya, Barcelona, 1998, pag. 46. Cfr. “la fe consiste precisamente en la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior.” Op. Cit. pag. 50

<sup>34</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 110

<sup>35</sup> “nos encontramos así a la especie humana dividida en rebaños de ganado cada uno con un jefe que lo protege para devorarlo.” ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, pag. 5.

La mutilación y la muerte ritual del soberano es moneda corriente de la etnología. Una imposición de las formas vivas del derecho. Se registran casos en que las comunidades optaban por coronar exclusivamente extranjeros, imbéciles o personajes poco carismáticos. Inversamente, la prolongada esterilidad de la pareja originaria del judaísmo, se reconoce en numerosas tradiciones como un deseo de no engendrar y un recelo constante del padre hacia el hijo. No es la de Cronos la única estirpe que debió crecer en el secreto. Y tomar el trono por artificio y violencia. Siempre en las vísperas de algún banquete: “Zeus alcanzó la edad viril entre los pastores de Ida... Luego buscó por todas partes a Metis la Titánide... Siguiendo su consejo, fue a visitar a su madre Rea y le pidió que le nombrara copero de Crono. Rea le ayudó de buen grado en su tarea de venganza, proporcionándole la poción emética que Metis le había dicho que mezclara con la bebida enmelada de Crono. Éste, después de un buen trago, vomitó primero la piedra, y luego a los hermanos y hermanas mayores de Zeus. Salieron todos ilesos y, en señal de gratitud, le pidieron que les condujera en la guerra contra los Titanes”.<sup>36</sup>

Pero hay algo más, no menos escabroso, junto a la espera y la no espera de los hijos: la soledad de esa pareja originaria en medio de una muerte generalizada de sus contemporáneos, como si el origen resultara de un desgarrón respecto del pasado:

Un número sorprendente de poblaciones... concibe su origen a partir de una pareja primigenia, única superviviente de una catástrofe... Estos relatos no siempre están relacionados con la idea de un diluvio. Con frecuencia son epidemias en las que todos desaparecen salvo un único individuo que vaga y busca hasta que en alguna parte encuentra una sola o tal vez dos mujeres, a las que desposa y con las que entonces funda una nueva estirpe.

Parte de la fuerza y gloria de este ancestro está en el que alguna vez quedó el solo... Puede ser que mientras vivía entre sus iguales no se haya distinguido sino que haya sido un hombre como todos. Pero, entonces, de pronto queda completamente solo. El período de su vagabundeo solitario se narra con menudos detalles. Cubre el espacio más amplio en busca de seres vivos, en lugar de los cuales en todas partes encuentra cadáveres... Pero hay otro elemento, también inconfundible: la humanidad, que vuelve a comenzar con él, depende solamente de él; sin él y su coraje de volver a comenzar, la humanidad no existiría.<sup>37</sup>

Lo importante es la implicación entre la muerte generalizada y el nacimiento absoluto, más que la diferencia generacional entre los muertos y los nacidos. El hecho de que todos (menos uno) tengan que morir para que todos (menos uno) puedan nacer: hacer nacer y matar a los nacidos, para que estos no lo maten y hagan nacer, a su vez, su propia estirpe. El carácter pivoteante del patriarca reconduce aquella diferencia a la unidad de un solo acontecimiento. Es la soberbia absoluta que quiere representar una serie compleja de crímenes como un solo acontecimiento irradiante. La fundación del poder político. Su emergencia instantánea y milagrosa en medio de una guerra generalizada sin mejores aliados que los muertos. La ley, afianzada en un acto —¡en mil actos!— de olvido, es un corte del flujo del tiempo. La versión pa-

<sup>36</sup> GRAVES, R., *Los mitos griegos*, Alianza, Madrid, 2002, pag. 49

<sup>37</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 254



tética de este delirio según la versión borgeana la realiza el emperador chino que cerró el espacio con la gran muralla, y el tiempo, con la quema de todos los libros anteriores a su dinastía. Otras prácticas desviaron menos la mirada, pero todas se dirigen a lo mismo y señalan la pretensión intrínseca del *dominio* de la ley de no asumir más límites que *los límites de la vida*. Tal era la fórmula con que se presentaban en escena los reyes babilónicos: *yo no tuve madre, mi madre fue el abismo de las aguas. Yo no tuve padre, mi padre fue el abismo de las aguas*. Así el mitema del *estado de naturaleza*, el infierno como extrarradio o umbral de la ciudad, es la figura preferencial para concebir la emergencia del soberano, cuya procedencia escapa a la ciudad. Mientras la ciencia social intentó zanjar teóricamente esta diferencia no dejó de pagar su tributo. Finalmente, la imposibilidad teórica de un ámbito puramente natural, afirma sin contradicción el carácter jurídico de la demarcación.

Partimos de un análisis de la voz de la naturaleza cuyo carácter de inmediatez saltaba a la vista. Lo que la naturaleza manda está *inscripto* en la vida natural de los seres. La ley de los hombres, frente a ello, aparece como desdoblada— a la forma universal de la ley, le es menester la fuerza singular de su aplicación e incluso de su institución. Una fuerza que es previa a la constitución política, como una violencia natural que *se politiza* negando el poder *natural* de los otros, matándolos o haciéndolos nacer: “la soberanía se presenta, pues, como una incorporación de la naturaleza en la sociedad o, si se prefiere, como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es propiamente esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica”.<sup>38</sup> Ésta fuerza milagrosa, en tanto *interrumpe* el mandato natural, aparece como arbitraria y sujeta a decisión: “lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda determinación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico: la ‘decisión’”.<sup>39</sup> Pero el soberano o el legislador remeda una figura de universalidad— sea por su carácter de padre de todos (el patriarca), de matador de todos (el conquistador), o bien de propietario que hace de todas las vidas una “parte animada y subordinada” de su propia vida (el dominador), que es ya una forma de representarlo. La gran silueta del *Leviatán*, cuya coraza *son* los ciudadanos, es la expresión pictórica más adecuada: el *padre* ha interiorizado la vida de sus *hijos*. Ejemplos de cierta *elevación* por medio de la cancelación o del consumo escalonado de la vida animal que es objeto de deseo, se han representado en toda clase de ritos de consagración y sacrificios. B. Storker, en su famoso *Drácula*, da cuenta de la lógica de este proceder, que nosotros identificamos con la posición del dios estatal, el *dios del aire* de los egipcios, de la manera menos equívoca. La vocación de inmortalidad de Remfield, que se llama a sí mismo *servidor* y es-

<sup>38</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 51

<sup>39</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 24

*clavo*, se prepara por un camino, descrito con frialdad de alienista, que recorre la *pirámide del sacrificio* y al mismo tiempo instala una jerarquía de seres:

1- solicita una cantidad determinada de insectos para criar.

2- Arroja una cantidad menor de ranas para devorar los insectos.

3- Suelta unos cuantos pájaros que se nutrirán de las ranas.

4- Solicita un gato que lanza sobre los pájaros.

5- Él mismo devora vivo al gato

6- Luego se ofrece pasivamente a ser poseído. Lo notable de esta jerarquía de seres, que se desanda por una sucesión de cancelaciones, es que en la cúspide de la vida está el *no-viviente*, el vampiro. El señor de los vivos es el muerto-viviente, el que no puede vivir sino *de* la vida de los otros, el parásito, y como ocurre en casi todas las culturas, exige este pago de sangre, de laceración, de quebramiento. Lo que surge, en todo caso, de esta pirámide sacrificial, es que aquel o aquello que demanda la cancelación de la vida que le está subordinada, por su carácter de no-viviente, a su vez, no puede ser cancelado: *si puede convertirse en muerte, no puede morir*.<sup>40</sup>

ii- *hacer vivir*:

Así pues, la violencia no sólo instaaura el derecho, sino a sí misma, en la figura del soberano, como la fuerza misma, efectiva, de la ley, que le viene, no obstante, de su ser natural o infernal, que antecede aquello que funda, pero que en el “acto de fundación” o en la “historia de su consolidación”, queda como *incontestable*, se conserva en su singularidad: *la venganza natural no puede volver hasta ella*. La decisión sobre la muerte es la aparición de la fuerza de la ley, la epifanía del soberano que Agamben define como *el punto de indiferencia entre violencia y derecho, el umbral en que la violencia se hace derecho y el derecho se hace violencia*. Por eso Benjamín escribe que “la función de la violencia en la creación jurídica es, en realidad, doble, en el sentido de que el establecimiento del derecho persigue desde luego como finalidad, por medio de la violencia, aquello mismo que es instaurado como derecho; pero, en el acto de implantar en tanto que derecho la finalidad perseguida, lejos de revocar la violencia, hace de ella, y sólo entonces en sentido estricto e inmediatamente, violencia creadora de derecho, en cuanto implanta como derecho, bajo el nombre de poder, una finalidad no sólo no liberada e independiente de la violencia, sino íntima y necesariamente ligada a ella”.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> STORKER, B., *Drácula*, Fondo de editores de América Latina, Buenos Aires, 1984.

<sup>41</sup> Citado por AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 24

Ante esta interiorización de la violencia, de la potencia desmesurada de la naturaleza, el niño, como cualquier manifestación de una fuerza vital renovada, tuvo que verse como el don de los ancestros, de la vida que ellos han hecho posible y que continúa su sangre, en una suerte de *diálisis* escatológica sujeta al ciclo del eterno retorno que tiende a diluir la potencia constituyente del soberano como en diversos centros de producción de vida y de valor. Y es que en principio vivos y muertos aparecen muy ligados en el ámbito de la familia antigua: *el niño que nace es el ancestro que vuelve en buenos términos*.<sup>42</sup> En todo caso, la vida natural del niño tiene su principio fuera de las puertas de la comunidad, ese infierno que es también el de los muertos, sobre el cual el soberano ha de moverse como Robinson— único sobreviviente de un naufragio colectivo.

La niñez, aquella impotencia primera del hombre, impotencia inhumana o todavía prehumana ligada a su *neotenia* (al hecho de que el hombre no nace ya ciudadano, por así decir),<sup>43</sup> tiene su corolario en aquella pasividad póstuma de la muerte: “así como la muerte no produce directamente antepasados, sino larvas, del mismo modo el nacimiento no produce directamente hombres, sino niños, que en todas las sociedades tienen un particular estatuto diferencial. Si la larva es un muerto-vivo o un medio-muerto, el niño es un vivo-muerto o un medio-vivo”.<sup>44</sup> Prueba de esto es el carácter sagrado del embarazo (paradigma del mito cristiano de la inmaculada concepción, la fecundación por los espíritus de los muertos), y la menstruación:

no la muestres a tu madre, ella moriría. No la muestres a tus compañeras ya que puede encontrarse una mala, que tomará el lienzo con el que te has secado y tu matrimonio será estéril... No arrojes el lienzo sobre el sendero o en la maleza. Una mala persona puede hacer cosas feas con él. Entiéndalo en el suelo. Esconde la sangre a la mirada de tu padre, de tus hermanos, de tus hermanas.<sup>45</sup>

Sea por gratitud o temor, pues, el trato con todos ellos, requiere rituales particulares y bien precisados. Bautismos y funerales, y un poco más acá, ciertas costumbres o instituciones que estabilizan las relaciones con estos ambiguos visitantes, “a fin de que los fantasmas se conviertan en muertos y los niños en hombres”.<sup>46</sup>

La aparición del niño en la ciudad, desde el interior de un cuerpo, semeja al de los animales, y afirma un lazo material y privado que excede la potencia soberana: “sexo, trazo de unión,

---

<sup>42</sup> Cfr. RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948 y ELÍADE, M., *El mito del eterno retorno*, Emecé, Argentina, 2001

<sup>43</sup> “cómo... se derivó del animal mamífero humano engendrador de seres vivos un género de seres nacidos prematuramente que... salían a su entorno con exceso cada vez mayor de inmadurez animal. Aquí se lleva a cabo la revolución antropogenética: el estallido que hace añicos el nacimiento biológico y lo convierte en el acto de llegar-al-mundo.” SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000, pag. 55

<sup>44</sup> AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, pag. 122

<sup>45</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 260

<sup>46</sup> AGAMBEN, G., *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001, pag. 126

cordón que sale del ombligo".<sup>47</sup> El niño se encuentra de este modo en un punto tirante entre el *afuera* que pone un hijo en la tierra y el *adentro* que lo expone al mundo. Ante uno y otro, no obstante, es pasivo y receptivo en un primer momento.<sup>48</sup> La naturaleza animal o el mundo de los ancestros, incluso el animal-ancestro, pone al recién nacido en la situación de llegar alguna vez a madurar. Pero de su madurez se encargará la ciudad, con mucha gravedad y no menos asombro. La educación de los niños siempre tiene algo de exorcismo o de conjura, y una dimensión pública que ordena de manera ritual la ocasión de una puja entre el ser salvaje del *todavía-no-hombre* y el ser político del *ya-no-animal*. Una escena de un culto de iniciación ejemplar:

la 'escena ritual' se desarrollaba ante el altar de Artemis frente al cual, en época romana se había construido un teatro que permitía la asistencia y contemplación de tal espectáculo sangriento. De hecho, Plutarco recordaba que, incluso, algún joven había llegado a morir en semejante prueba, testimonio de una resistencia extrema en un rito que, hacía tiempo, había asumido una forma agonística, de modo que eran los términos de una 'competición' los que se utilizaban para la descripción del rito. El látigo y la fustigación recordaban al adolescente espartano su situación frente a la comunidad, próxima tanto al semisalvajismo, a la condición de hombre inferior, al 'hilota' en suma, como a la condición futura de igual; la obtención de esta última dependía, entonces, de su respuesta ante esta prueba de resistencia: la actitud sumisa que correspondía al hilota, habituado al látigo, es sustituida por la inexpresividad del dolor, la jovialidad y el orgullo correspondiente a un futuro ciudadano, para el que el látigo era un instrumento apremiante.<sup>49</sup>

La ley modera la violencia competitiva, la hace ingresar en su registro. El combate ya no es *cuerpo a cuerpo* sino ante la comunidad, "una manifestación espectacular de lucha entre gladiadores". El umbral de resistencia al dolor parece hacer la diferencia. La actitud frente a la flagelación atestigua la emergencia de un excedente diferencial. Ya no es preciso que uno de los contendientes muera; no se enfrentan sino a su propia muerte animal, que el dolor institucional singulariza. Y es la comunidad política la que lo inflige; la fuerza de la ley manifiesta. El dolor resistido es como un puente animal tendido entre la vida y la muerte. Se acercan a la muerte en la intensificación del dolor. La ley y la muerte ocupan el mismo espacio. Pero la escena ritual le da otra resolución al combate, permitiendo un acercamiento reversible. Ante la ley cada uno soporta la muerte de su animalidad. Es la condición de vivir entre los hombres. El nacimiento político implica una muerte previa. Sus vidas animales, a través del espectáculo de sus cuerpos, de su muerte escénica, expresan su potencial más humano. La exhibición pública de la resistencia, del desprecio de lo que se deja, es el cimiento de la dignidad futura. La manera de morir anticipa el rango de cada nacido. Mientras más humana es la muerte a esa

<sup>47</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 171

<sup>48</sup> "en efecto, la facultad deliberadora falta en el esclavo; está presente en la mujer, pero no ejerce en ella la función de decisión; en el muchacho, la falta no se refiere más que al grado de desarrollo que no ha alcanzado aún su término." FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1986, pag. 199.

<sup>49</sup> RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976, pag. 136

vida in-humana, menos animal será su vida política. Menos vengativa, por así decir. La ciudad interioriza la venganza. Quisiera dejarla atrás, “por el olvido del estado que la precedió”, pero la carga como un peso muerto, que pesa lo mismo que la muerte: “en el marco del derecho, sigue la dinámica repetitiva de la violencia, el movimiento inducido por ella, siguiendo siempre las mismas leyes, imita un Eterno Retorno”.<sup>50</sup>

La substracción, sin embargo, se compensaría en el espectáculo. Los muertos y los dioses aman contemplar las carnicerías. Las fomentan. E incluso intrigan para presenciarlas. También los hombres. Mujeres y niños. Amos y esclavos. Hasta los perros parecen extasiados. Concurren exaltados al espectáculo. Da la sensación de que sólo *estetizando* la violencia, podía encogerse alguna vez su omnipresencia. *A la implicación jurídica de la muerte corresponde la desmesura escénica. No deja de lado la violencia, la interioriza en la demostración de su forma extrema.*

Pero su “forma extrema”, precisamente, es aquello que la ley *conjura* y aquello que la excede. No tanto la violencia *de hecho* que el tribunal castiga y sanciona con otra violencia, sino la violencia posible, pendiente, suspendida por ella, pero que a su vez ella debe suspender: *pues para reinar sobre los vivos hay que poder matarlos, pero no matarlos todavía.* La desolación del futuro monarca entre los cadáveres de la epidemia o el diluvio da cuenta de ello.

### iii- *hacer sobrevivir:*

Un asunto de *jurisdicción* podría decirse, como los que ocurren actualmente entre las diversas policías del mundo puede servir de modelo para pensar esta relación: la ley, que es la escritura de la potencia soberana en la realidad de los cuerpos y de los bienes, quisiera desdoblarse y llegar más allá de los límites de la vida. Hacer nacer y hacer morir absolutamente. Pero también manipular los nacimientos y las muertes, desmontar el umbral o filtrarlo, demorando infinitamente el paso. O abrirlo de un golpe para que la muerte se los trague a todos. En eso se juega la identidad de su figura, en términos que Platón aceptaría para el tirano exclusivamente, sosteniendo una diferencia de la que Hobbes sólo podía sacar conclusiones humorísticas: el deseo y el poder, unificados, engendran la violencia, pero ya son engendros de la violencia: “la vida —primera necesidad— sólo puede asegurarse acumulando poder —la primera pasión—. Pero sólo a expensas de los demás puede acumularse poder: a costa de *su* vida. Viviendo en su lugar, el de su muerte”.<sup>51</sup> La política se desplaza sobre el filo de la muerte. Pero la propiedad de la muerte que indica la partícula posesiva “su”, que hace posible su expropiación o ex-apropiación, es el verdadero acontecimiento político. Ocupar el lugar de la muerte

<sup>50</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 29

<sup>51</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 64

del otro supone que haya un lugar. La producción de un emplazamiento personalizado de la muerte, lo que falta en la naturaleza. Dar muerte, que es ya abstraerla de su anonimato, no es matar, sino señalarla, anunciarla, prometerla. En eso consiste el asedio, el terrorismo germinal de Estado. Pero al asedio tiene que corresponder el sentirse aludido del otro y no poder contestarlo. Reconocerse a sí mismo en ese señalamiento como si fuera propio. Fraguado en la propia personalidad. Si resultase por completo ajeno, en cambio, como indica Rousseau, pocos serían los recaudos del jefe para que el subordinado no se diese a la fuga: “un ruido imprevisto le hace volver la cabeza, yo doy veinte pasos en la selva, mis ligaduras están rotas y no vuelve a verme durante toda su vida”. No se puede ejercer el dominio en el espacio de la naturaleza. Las diferencias, aún de poder, se abruma. El amo sería esclavo de su esclavo: gastaría en su custodia toda la vida. El asedio no es la imposición de una fuerza ajena, irresistible, sino la enajenación de la fuerza, de la resistencia. Ahora cada uno resiste a sí mismo, a su propio ímpetu vengador. En ese proceso de implicación de la muerte, la vida ya no es meramente vida, sino supervivencia. Sobreviviente es aquel que, viviendo, tiene su muerte presente. Como un futuro presentificado, previsto aunque imprevisible, pero también en el sentido de que el don de la muerte, como tal, es un *presente*.

Dion ha descrito el “banquete fúnebre de Domiciano” en términos que desnudan esta identificación entre el ser *superviviente* del súbdito y el asedio de la potencia soberana:

Arregló un recinto en el que todo, cielorraso, paredes y piso, eran negros como la pez, y colocó en el suelo lechos vacíos del mismo color. A sus huéspedes les invitó de noche y sin séquito. Junto a cada uno hizo colocar primero una loza que tenía la forma de una lápida funeraria y que llevaba el nombre del huésped; a ello se agregaba una pequeña lámpara, como puede verse colgadas de los sepulcros. Entraron entonces unos muchachos desnudos igualmente vestidos de negro, como espectros, que ejecutaron una danza horripilante en torno a los invitados y se arrojaron luego a sus pies. Después fueron servidos los manjares que usualmente se ofrece en los sacrificios por las almas de los muertos, negros y en fuentes de igual color. Cada uno de los huéspedes esperaba temblando que en el próximo instante se le degollara. A excepción de Domiciano todos habían enmudecido. Reinaba un mortal silencio, como si uno ya se hallara en el reino de los muertos. El emperador mismo pronunciaba una oración en torno a la muerte y las masacres. Finalmente los despidió... No bien cada invitado hubo llegado a su casa y comenzado a respirar, fue anunciado un mensajero del emperador. Mientras ahora cada uno estaba seguro de que había llegado su hora, alguien le traía la losa, que era de plata... Al final se presentaba a la casa de cada huésped el muchacho que lo había atendido como su espíritu especial; pero ahora lavado y adornado. Después de haber pasado toda la noche en angustia mortal, ahora recibían regalos.<sup>52</sup>

El regalo que les da es, sin dudas, la vida. Vida que de algún modo ya les había quitado. Que se había apropiado y la había marcado tal vez por el terror. Condenándolos a la supervivencia, a vivir junto al fantasma de la muerte personal, “él puede, por decirlo así, trasladarlos

<sup>52</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 230

de la vida a la muerte y luego, de la muerte, atraerlos de vuelta a la vida”.<sup>53</sup> El súbdito vive sobre *su* muerte, y se reconoce a sí mismo en el vacío que ella abre para *él*.

Así el soberano irrumpe como un fantasma, como un ángel de la muerte en la ciudad. Asumiendo el poder de los muertos sobre los vivos. Y el recelo. Ese recelo vigilante que los mantiene siempre pendientes. Siempre a punto de manifestarse. Y manifestándose sólo en la sangre de los otros. Dosificada minuciosamente. La forma de la espada es ese estar pendiente que la memoria reservó para Damocles. Depurando el terreno sobre el océano de la muerte anónima.

La opción clásica conduce a la militarización de la ciudad e incluso a la guerra: “la guerra hace intervenir lo judicial en el seno de las relaciones agresivas más primitivas”.<sup>54</sup> La guerra es la figura simétrica del *sacrificio*. Dirige la violencia hacia fuera mientras el sacrificio exterioriza violentamente a un miembro: “después de haber sido apaleado y cargado con los pecados de la ciudad, era expulsado del recinto urbano”.<sup>55</sup> Pacifica la ciudad de puertas adentro, como devolviendo una violencia que no puede ser la suya. *Acomuna*: universaliza el sujeto y el objeto de la agresión, conduciendo las fuerzas vitales en una dirección compartida. Pero no recibe con facilidad a los sobrevivientes. Como suplemento, con la victoria, proporciona gran cantidad de prisioneros para la tortura, y en verdad, como ha dicho Benjamin, *tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza*. Pues como el sacrificio, la guerra no es menos sustitutiva de una violencia que puja por trasponer los umbrales de la ciudadanía, de la vida y de la muerte, cuyo foco de irradiación es la violencia constituyente que comporta la dignidad del soberano: “ya hacía tiempo que se había permitido a los reyes prolongar sus reinados hasta un Gran Año de cien lunaciones y sacrificar en su lugar a un chico anualmente. De ahí que Cronos sea representado devorando a sus propios hijos para evitar ser destronado”.<sup>56</sup> La exteriorización del enemigo evita los contactos más estridentes entre el chivo expiatorio y el lobo-monarca que reconducen el derecho a su antecedente *selvático*, como un “bypass” que sostiene vivo, por un desvío, el ciclo caníbal de la venganza: “el poderoso envía a los demás a la muerte para ser él mismo perdonado por la muerte: la desvía de sí”.<sup>57</sup>

En todo caso, como hemos visto, la irrupción de la violencia en el umbral del derecho, no deja de manifestar su poder aglutinante. Así lo expresa Hegel en su descripción del Estado antiguo, en palabras que Kojève llegará hacer famosas, porque hacen de la disolución y la negatividad un principio positivo de la ciudad:

---

<sup>53</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 290

<sup>54</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 29

<sup>55</sup> ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994

<sup>56</sup> GRAVES, R., *Los mitos griegos*, Alianza, Madrid, 2002, pag. 51

<sup>57</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 440

La comunidad puede, pues, de una parte, organizarse en los sistemas de independencia personal y del derecho real; y, así mismo, los modos de laborar para los fines primeramente singulares —los fines de la adquisición y el disfrute— pueden, por otra parte, estructurarse y hacerse independientes en agrupaciones propias... Para no dejarlos arraigar y consolidarse en este aislamiento, dejando con ello que el todo se desintegre y que el espíritu se esfume, el gobierno tiene que sacudirlos de vez en cuando en su interior por medio de las guerras, infringiendo y confundiendo de ese modo su orden establecido y su derecho de independencia dando así con este trabajo que se les impone, a sentir a los individuos, que, adentrándose en eso, se desgajan del todo y tienden hacia el *ser para sí* inviolable y hacia la seguridad de la persona, que su dueño y señor es la muerte. Por medio de esta disolución de la forma de subsistir, el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural... La esencia negativa se muestra como la *potencia* propiamente dicha de la comunidad y con la *fuerza* de su autoconservación.<sup>58</sup>

En este texto, que ha sido visto más de una vez como una apología de la guerra, lo que interesa resaltar es que en este *acontecimiento* se pone a prueba —ahí *ante la muerte*— el nexo político según el cual la vida común debe ponerse *por encima* de la vida privada y, llegado el caso, ésta debe ser sacrificada a aquella que, por cierto, la hace posible: se trata aquí del tipo de relación *original* que el ciudadano mantiene con el todo, puesto que al rechazar Hegel la noción de un *contrato social*, quita al derecho privado y a los derechos individuales cualquier realidad pre-estatal positiva. El Estado implica para el hombre en su ser biológico un nacimiento absoluto de su ser político, la guerra opera como un bautismo o como una *confirmación de fe* (según la manera cristiana en que el sacerdote debe golpear el rostro del adolescente antes de que este de testimonio de pertenencia), una *cancelación* de la vida privada en provecho de la existencia pública, que necesita pasar por la muerte para *realizar su potencia*. No en vano *la filosofía del derecho* se introduce en el *prefacio* con una reivindicación relativa del platonismo:

en el curso de este tratado he señalado, incluso, que la *república platónica* que proverbialmente se considera como universal vacío, no hace en esencia más que captar la naturaleza de la eticidad griega, con la conciencia de un principio más profundo que irrumpía en esa eticidad y que inmediatamente sólo podía aparecer como un anhelo aún no satisfecho y por lo tanto sólo como corrupción. Platón debió buscar, a partir del anhelo mismo, una ayuda contra él. Ahora bien, esta ayuda tenía que provenir de lo alto [de las ideas] con lo cual sólo pudo buscarla en una forma particular exterior a esa eticidad, y de este modo creyó dominar la corrupción. Pero en realidad, [lo que hizo Platón] hirió profundamente su impulso más hondo la libre personalidad infinita... La idea del estado platónico contiene una injusticia contra la persona, al considerarla por un principio general, incapaz para la propiedad privada... la representación de una hermandad humana religiosa o amistosa, incluso forzada, con comunidad de los bienes y eliminación del principio de la propiedad privada, puede imponerse con facilidad a la opinión que desconoce la naturaleza de la voluntad del espíritu y del derecho y no la capta en sus momentos determinados.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, México, 1992, pag. 268 De una manera más concisa, había dicho Rousseau, citando a Maquiavelo: “Un poco de agitación vigoriza las almas.” ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, pag. 84, nota 9

<sup>59</sup> HEGEL, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003, pag. 22 y s.



Para Hegel la guerra puede *conducir* a una universalización positiva pues *los expone a todos juntos a una muerte común*. El que toma las armas, debe soltar sus cosas privadas. Las *armas* son una mediación entre el ser propietario y el ser estatal: siendo su fin universal, son instrumentos de lo universal. Las manos de todos se usan para el todo.

En tanto, aunque Platón rechace en lo posible el uso de la guerra, le da en rigor a ella su originario sentido estatal, pues tiene que hacer coextensivas la ciudadanía (al menos la parte de ella políticamente considerable) con la casta militar— que entonces se ocupará más de las disensiones internas y privadas que de la extensión guerrera de los límites y riquezas de la ciudad: “el estado dispone de una violencia que no pasa por la guerra: más que guerreros emplea policías y carceleros... O bien el Estado adquiere un ejército, pero que supone una integración jurídica de la guerra y la organización de una función militar”.<sup>60</sup>

Ya hemos comentado la crítica platónica a ese principio expansionista, en relación con la *bulimia* y a la insatisfacción de las conquistas, que delata el carácter *económico* de su comprensión de la guerra (la guerra como medio de interiorización de *vida* sin valor). En esto radica el sentido filosófico de su crítica: *si lo económico no se somete a un principio político superior, carece de toda limitación interna*, lo mismo que el deseo cuando no trasciende la animalidad. El ejército que no puede terminar de avanzar acaba por suicidarse, se extralimita, socavando su unidad interna, desde Alejandro hasta Napoleón, desde Shaka el Zulú hasta Hitler el alemán. Debe autolimitarse. Dosificar su fuerza a fin de conservarla. Pero la guerra desata el furor del exceso. Alimenta un hambre insaciable. De hombres y mujeres, animales y cosas, vivos y muertos, riquezas y ascendientes. Pues en el extremo de su realización, es preciso considerarla como una suerte de disolución de las relaciones estatales. No hay que olvidar que etimológicamente “rebelión”, esto es, la denegación del poder constituido, como recuerda Locke, viene de “*rebellare, esto es, hacer la guerra (bellum) otra vez*”.<sup>61</sup> Hasta la guerra, jurídica, para existir, debe hacerle la guerra a *esa* otra guerra, infernal:

en cuanto a la máquina de guerra en sí misma, parece claramente irreductible al aparato de Estado, exterior a su soberanía, previa a su derecho: tiene otro origen... Más bien sería como una multiplicidad pura y sin medida, la manada, irrupción de lo efímero y potencia de la metamorfosis. *Deshace el lazo en la misma medida en que traiciona el pacto*. Frente a la medida esgrime un *furor*, frente a la gravedad una celeridad, frente a lo público un secreto, frente a la soberanía una potencia... Pone de manifiesto otra justicia, a veces de una crueldad incomprensible, pero a veces también de una piedad desconocida (puesto que deshace los lazos...). Pero sobre todo, pone de manifiesto otras relaciones con las mujeres, con los animales, puesto que todo lo vive en relaciones devenir.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 360

<sup>61</sup> J. Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Buenos Aires, 1990, pag. 217

<sup>62</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 360

Testimonios de esa justicia acompañan la historia de los discursos sobre la guerra, allí donde el guerrero ya no podría responder, en medio de aquel paisaje que escapa de la órbita del derecho, a las palabras de sus jefes, que hacen de la guerra una cuestión de Estado: “a medida que Aquiles arroja al curso de las aguas los innumerables cadáveres de los adversarios vencidos y asesinados, el nivel de las aguas sube de tal forma que el arroyo, desbordado, acaba amenazándole hasta las espaldas. Entonces, desconcertado por un terror nuevo, abandona el arco y la espada y, elevando las manos al cielo, implora... En lugar de los rivales irrumpen el mundo y los dioses”.<sup>63</sup>

Esta comunidad es la de un furor, que es voluptuoso, por ensanchar esa montaña de muertos. Ya no por la finalidad beligerante de cada bando. El Estado asume el furor de sus guerreros y lo aprovecha. Pero éste trasciende el provecho político. Como dice Deleuze “el guerrero está en la situación de traicionarlo todo, o de no entender nada”. Como el galo, sólo teme morir sin una espada en la mano y que el cielo se le caiga encima. Mata por matar, a veces, cebado como un animal de ojos brillantes:

en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí *retornan* a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cuales monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil, convencidos de que de nuevo tendrán los poetas, por mucho tiempo, algo que cantar y ensalzar.<sup>64</sup>

Inocencia del matar y del morir que ha hecho históricamente de todo guerrero un cómplice solidario de los guerreros del bando enemigo y un enemigo de los hombres pacíficos del propio: “y ese respeto es ya un puente hacia el amor... ¡El hombre noble reclama para sí su enemigo como una distinción suya, no soporta, en efecto, ningún otro enemigo que aquel en el que no hay nada que despreciar y sí *muchísimo* que honrar!”<sup>65</sup> Ya el caníbal reconocía el *maná* del adversario, instalaba una diferencia en el espacio de la muerte, un espacio comunitario en el cual matarse entre iguales, y devorar respetuosamente sus virtudes, frente a la mísera ingesta o puja reproductiva. Canetti nos da un ejemplo de lo más expresivo:

Cuando un hombre ha matado a otro durante una guerra, vuelve a casa y no come ningún alimento cocido hasta que el alma del muerto se le acerca. La puede *oír* venir, porque el asta de la lanza cuelga aún de la punta de piedra, clavada en el muerto; arrastra por el suelo, golpea contra arbustos y árboles y hace ruido al caminar. Cuando el espíritu está muy cerca, el matador oye sonidos que vienen de la herida del muerto.

Toma la lanza, retira la punta y pone ese extremo del asta entre los dos primeros dedos del pie. El otro extremo del asta lo apoya contra el hombro. El alma recorre todo el hueco en el que antes estaba la punta de la lanza, asciende por la pierna del matador y luego entra a su cuerpo. Camina como una hormiga. Entra en el estómago y lo cierra. Al hombre le dan náuseas y sien-

<sup>63</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 11

<sup>64</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 54

<sup>65</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 53

te fiebre en el abdomen. Se frota su estómago y profiere en alta voz el nombre del muerto. Esto lo cura y vuelve a sentirse sano: pues el espíritu abandona el estómago y entra en el corazón.<sup>66</sup>

Ellos, en tanto se reconocen allí afuera, no más que por sus armaduras, se dan una muerte especial, pero nada jurídica. Se ha descrito con asiduidad la situación del soldado apático, fantasma perdido entre dos batallas, que no logra reintegrarse jamás en el mundo de los vivos. Stanley Kubric pone en boca de uno de sus asesinos, nacidos para matar en ese *renacimiento* que es la formación militar: “*estos chinos a los que hoy reventamos, son las mejores personas que jamás conoceremos. Cuando regresemos a casa, extrañaremos no tener a quién matar*”. En Roma, para la época de la república, el general victorioso no ingresaba a la ciudad sin ser puntillosamente escupido y abucheado por un cuerpo oficial interpuesto al fervor de la ciudadanía. Debía hincar su prestigio ante la dignidad soberana. Su ejército, permanecer afuera, en general. Poco se resistiría la incursión de los vencedores, como enseña la historia. Sus modales traídos del infierno. Nunca se han alterado tanto las costumbres regionales como en la convivencia de los invasores, a veces más terrible que la mera institución de un poder extranjero.

El Estado prefiere un desfile de mutilados, de héroes viejos, que contrarreste la pompa del exceso con la carencia señalada de la herida:

la mutilación es una consecuencia de la guerra, pero es una condición, un presupuesto del aparato de Estado y de la organización del trabajo... tiene necesidad, tanto en su cúpula como en su base, de tarados previos, de mutilados preexistentes o de muertos de nacimiento, de lisiados congénitos, de tuertos y de mancos... esa brutal profusión de trozos de sangre ¿no formaba parte de la perfección técnica y de su embriaguez? Los hombres se hacen la guerra desde los tiempos más remotos, pero no recuerdo en toda la *Iliada* un solo ejemplo en el que un guerrero haya perdido un brazo o una pierna.<sup>67</sup>

Una marca sobre el cuerpo, una sentencia de muerte diferida, y la entrada en la piel del agujijón de la pasión insatisfecha, diferida también, si se quiere, al infinito. La *gran verdad*, antigua y pre-filosófica, que el *Banquete* de Platón deja filtrarse hasta nuestros días, pues, es la puesta en boca del dudoso Aristófanes cuando refiere al inicio de la vida política, esto es, al abandono de los hombres a sí mismos, de parte de los dioses poderosos, que coincide con el inicio de la *raza humana* a partir de un corte que deja a los hombres en una situación de insatisfacción permanente:

Tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: ‘me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de

<sup>66</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 247

<sup>67</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 434

nuevo, dijo, los cortaré en dos mitades a cada uno, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna.<sup>68</sup>

La legislación humana *empieza* con un reparto o una escisión de las cosas, pero estas cosas son los hombres mismos, como el recién nacido del mito de Salomón: son ellos los cortados, los ofrecidos a la justicia, al banquete celestial. Así en el horrible y universal rito de la *circuncisión*, la comunidad interviene y señala, recortando, el órgano genital masculino, el medio de su deseo, lo *acomuna* si se quiere o universaliza. Pero sacrificando una parte del cuerpo deseante para interiorizar al miembro, se proyecta también sobre su *descendencia*: sus engendros participan ya de la comunidad, en cierto modo, por estar ella presente en el órgano reproductor interiorizado. Es el sello, la marca de pertenencia, que va más allá de la mera vida animal.

### C- El círculo sagrado como oclusión del contacto de lo alto y lo bajo

La voz, las buenas palabras del jefe, reposan sobre un uso suspendido de las manos y de las armas que ellas portan como un símbolo de su poder extremo. Levantando una jerarquía que corta con toda relación de ida y vuelta, de reciprocidad, entre el que instrumenta y el que es instrumentado: “el contacto debe ser iniciado por el rey y depender de su regia voluntad, mientras que el peligroso es el resultante de la iniciativa del súbdito. Así, pues, la cualidad del contacto con el rey se halla condicionada por la actitud del súbdito —activa o pasiva— respecto de la regia persona”.<sup>69</sup> Burroughs lo expresa de la forma más concisa: “había un sultán que le cortaba el brazo a quien le ayudaba a subir al caballo... El brazo de un hombre. Corta... espolea al caballo antes de que salte la sangre”.<sup>70</sup>

#### i- magos y sacerdotes:

La mano es cortada para bloquear una continuidad, un contagio, o un apretón igualitario, en palabras de Canetti, como “prohibición de metamorfosis”, según Deleuze, como un “corte de flujo”. Así ambos autores oponen el “rey sacral”, como “cortado” del mundo, intacto e intocable, totalmente levantado, al “rey mago”, cuya potencia radica en su capacidad de transformarse-entrar-salir-ser en todo: “el más pequeño intervalo siempre es diabólico: el amo de las metamorfosis se opone al rey hierático invariante. Es como si una materia intensa se liberase, un *continuum* de variación”.<sup>71</sup> Pues tacto y el contagio extremos también es un asunto de las manos, como mediadoras de la humanidad que nos habita y la animalidad que nos aloja. La

<sup>68</sup> PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 190d

<sup>69</sup> FREUD, S., *Tótem y tabú*, en Obras completas, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1774

<sup>70</sup> BURROUGHS, W., *Tierras de Occidente*, Península, Barcelona, 1989, pag. 23 y s.

<sup>71</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 110

“mano heideggeriana que da, muestra y reza”, en palabras de Esposito, y que gobierna implícitamente la mano callosa del súbdito, la mano como diferencia de la naturaleza humana, puede también destruir compulsivamente, como hacen en general los babuinos armados con palos en “verdaderas orgías de destrucción.” Esta es la mano de Canetti, podríamos decir, y en el medio, una más, la mano ambigua, si se quiere, de Bataille, que es también la del prestidigitador: “lo que —contra todo *logos* originario— revelan las grutas de Lascaux es el entramado indisoluble de humanidad y animalidad producido precisamente por la mano civilizadora del hombre: en el dibujo en que se define nuestra superioridad de especie humana ‘el hombre dejó de ser animal dando una imagen poética del animal, no de sí mismo’; incluso retratándose con una máscara animal”.<sup>72</sup>

Las primeras máscaras fueron máscaras animales. Las lucía un hombre, enlazador de hombres, opuesto al rey sacral, sacerdote y jurista: garante de contratos, es decir, de contactos moderados por una mediación oficial o un *oficio*. Con ella expresaba su diferencia con lo animal (de allí la máscara animal) y a la vez su comunidad con él (de allí el efecto ritual de la máscara).<sup>73</sup> Y ¿qué ocultaba? Una inversión estricta, una parábola. Su diferencia con lo animal sólo existía en virtud de una supresión de su comunidad originaria con él, una metamorfosis, pero esta supresión sólo se verificaba por la máscara que se ponía para ocultar lo mismo que mostraba: *el animal se hace hombre retratándose como animal*. El hombre comenzó por la mueca de lo que llegaría a ser, como dice Foucault, *como un animal elevado a la potencia*. Es una máxima elemental de los magos, Poe la sabía: *si quieres ocultar quién eres, disfrázate de ti mismo. Duplicate, a riesgo de confundirte con tu ídolo*. Así hablan las plumas de todos los caciques, muchos de los cuales terminaban pagando con su vida por no responder del prestigio que los había investido su oropel, ya que resultaban ser los absolutos responsables de las relaciones entre la comunidad y el exterior que comunicaban con la señal estridente de sus máscaras (ya con las potencias celestes, en medio de los cataclismos y pestes, ya con los animales que aportan el sustento, en medio de las hambrunas: el hombre disfrazado de oso responde de la carencia de osos).<sup>74</sup>

El rey sacral o jurista, el que se pone en la cúspide de los hombres, también responde por sus mediaciones con las esferas celeste y salvaje, aunque su dignidad sagrada lo aleja del alcance de las manos callosas del pueblo. Si el rey mago posee un poder de serlo todo y todos, animales-hombres-dioses, de hacer pasar unos por otros y pasar por todos, aquel posee uno de hacer que todo permanezca en su sitio, idéntico a sí mismo: “el que no se transforma está ubi-

<sup>72</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 214

<sup>73</sup> Cfr. BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1969

<sup>74</sup> “Adorado hoy como un dios, puede ser muerto mañana como un criminal” FREUD, S., *Tótem y tabú*, en Obras completas, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1775

cado a determinada altura, en determinado lugar, precisamente delimitado e invariable. No debe descender de su altura”.<sup>75</sup> Pues no es la metamorfosis lo que lo liga con unos seres que “puede ser” y por tanto “influir”, contactar y contagiar, sino antes bien la escisión o absoluta distancia de los elementos inferiores y superiores (diferencia de naturaleza, de nacimiento, etc.)<sup>76</sup>

En la consideración del par del Jurista y el Prestidigitador salta a la vista la relación de contraste: el jurista es lo necesario y definitivo, lo trascendente, el engañador es lo invasivo, lo contingente, lo que está abierto a la intervención. El Jurista crea y clasifica, el Deceptor destruye y mezcla, aunque sólo sea como preparación para una nueva creación.

Uno disocia los aspectos positivos y negativos de lo real y los coloca en categorías separadas. El otro hace en sentido contrario, disloca, reuniendo lo alto y lo bajo. El demiurgo distingue las criaturas animadas e inanimadas, las cosas, ahí, cercadas por la propiedad, o la santidad, o cualquier marca, animal o divina, distintas y distantes: “los hombres tenían una rara memoria de aquello que eran en el tiempo infernal de los mitos, y una más clara de lo que son a partir de entonces. La ciudad conquistó una porción purificada de la tierra.”<sup>77</sup> Sacada del infierno de ese estado general como de un *todo junto* próximo al aplastamiento, a la oscuridad de lo indiferente.

El prestidigitador insiste en imitar las criaturas como eran, pero no tendrían que ser ya nunca más. Hace como si los privilegios, excepciones o anomalías pudiesen ser la regla. Las fronteras están amenazadas: “los brujos siempre han ocupado una posición anómala, en la frontera de los campos o de los bosques. Habitan las lindes. Están en el borde del pueblo, o *entre* dos pueblos. Lo importante es su afinidad con la alianza, que les da su estatuto opuesto al de la filiación”.<sup>78</sup> El papel del demiurgo, en cambio, consiste en colocar, lotear, separados, los reinos de la vida, como Atlas mantiene separado el cielo de la tierra: “el maestro de metamorfosis es el transformador *máximo*, y si se le compara con la figura del ‘rey sacral’, sometido a cien restricciones, que ha de permanecer en el mismo sitio y siempre igual a sí mismo, al que nadie debe aproximarse, que a menudo ni siquiera debe ser visto; se advierte que su diferencia llevada a su denominador simple, no consiste sino en una actitud opuesta respecto de la metamorfosis”.<sup>79</sup> Borges ha llevado este retraimiento al ridículo, al develamiento del carácter estrictamente jurídico de toda demarcación: “[Los Yahoos] se ocultan para comer o cierran los ojos; lo demás lo hacen a la vista de todos, como los filósofos cínicos. Devoran los cadá-

<sup>75</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 379

<sup>76</sup> Cfr. FRAZER, J., *The golden bough, a study in magic and religion*, Macmillan, London, 1954

<sup>77</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 379

<sup>78</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 251

<sup>79</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 378

veres crudos de los hechiceros y de los reyes, para asimilar su virtud. Les eché en cara esa costumbre; se tocaron la boca y la barriga, tal vez para indicar que los muertos también son alimento o —pero esto acaso es demasiado sutil— para que yo entendiera que todo lo que comemos es, a la larga, carne humana (...) Cada niño que nace está sujeto a un detenido examen; si presenta ciertos estigmas... es elevado a rey de los Yahoos. Acto continuo, lo mutilan, le queman los ojos y le cortan las manos y los pies, para que el mundo no lo distraiga de la sabiduría”.<sup>80</sup> El sultán de Burroughs corta la mano del súbdito, ciego al don recíproco, para no estrecharla en la igualdad, el rey de Borges es cortado, así su mano no toca la rugosidad envilecida del mundo. La potencia suprema y la impotencia absoluta se parecen desde cierta perspectiva. Su imperio supone una distancia antes que un contagio, un ocultamiento o una interiorización más que un espectáculo. Traba con la animalidad una relación negativa, restrictiva en todo caso, mientras el mago saca del deseo desmedido toda su fuerza.<sup>81</sup> Cada uno hace en los umbrales de la ciudad humana un trabajo perfectamente opuesto: “término mediador que junta extremos y los torna indiscernibles, o se interpone entre ... de modo que no se puedan aproximar”.<sup>82</sup> Sus poderes se oponen netamente, pero sólo relativamente se niegan.<sup>83</sup> En otras palabras, la negación es una determinada relación, como la guerra es una cierta comunidad. Así pues “la soberanía política tendría dos polos, el emperador terrible y mago, que opera por capturas, lazos, nudos y redes, y el Rey sacerdote y jurista, que procede por tratados, pactos, contratos (la pareja Varuna- Mitra, Odín- Tyr, Wotan- Tiwaz, Urano- Zeus, Rómulo- Numa... Un curioso ritmo anima así el aparato de Estado, y en principio es un gran misterio, el de los Dioses-agavilladores o de los emperadores mágicos, *Tuertos* que emiten con un ojo único, los signos que capturan, que ligan a la distancia. Los reyes juristas son más bien *Mancos*, que levantan su única mano como elemento del trabajo y de la técnica, de la ley y de la herramienta”.<sup>84</sup>

En todo caso, la propiciación o la oración del sacerdote no es, como el conjuro mágico, una conducción del deseo animal del creyente, exasperado, hacia la esfera de lo numinoso, trenza-

<sup>80</sup>BORGES, J. L., *El informe Brodie*, en Obras completas II, Emecé, pag. 452

<sup>81</sup> Para la relación deseo y magia, así como para la continuidad entre naturaleza y poder político cfr. FRAZER, J., *The golden bough, a study in magic and religion*, Macmillan & Co, London, 1954. En todo caso, la postura positivista de este autor lo lleva a construir una incierta serie evolutiva entre magia, religión y ciencia que malogra enteramente su trabajo más allá de su inestimable riqueza documental. Para la mutua implicación histórica entre ciencia y religión aún en la Grecia del siglo VI a.c. cfr. el ensayo de Jaeger sobre el orfismo en JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México, 1977, pag., 60 y ss.

<sup>82</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, pag. 379

<sup>83</sup> “sin duda estos dos polos se oponen término a término, como lo oscuro y lo claro, lo violento y lo tranquilo, lo rápido y lo grave, lo terrible y lo regulado, el ‘lazo’ y el ‘pacto’, etc. Pero su oposición tan sólo es relativa; funcionan emparejados, alternativamente, como si expresaran una división de lo Uno o compusieran una unidad soberana.” DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 360

<sup>84</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 434

dos en una comunidad que incluye una relación sexual o digestiva *horizontal* entre lo animal y lo divino, sino una mediación, una distancia excluyente: “de allí resulta para éste último [el creyente] una situación ambigua. Necesita tocar al animal para quedar unido a él; y sin embargo teme tocarlo, pues se expone así a compartir su suerte. El ritual resuelve la dificultad recurriendo a un término medio. El sacrificante sólo toca a la víctima por intermedio del sacerdote, quien no la toca sino con uno de los instrumentos del sacrificio. Es así como este contacto de lo sagrado y de lo profano... concluye en la víctima”.<sup>85</sup> Este pasaje es de lo más expresivo. Revela la implicación originaria entre el sacerdote-jurista, el instrumento-técnica y el miedo-individuación. El sacerdote traza el “circulo sagrado” que el profano no podrá jamás atravesar sin riesgo de su vida singular. El instrumento, como vimos, separa, subordina, sostiene en la individualidad, corta una metamorfosis, ya que es la prolongación de la mano y la destinación de su poder dentro del cuerpo reproductivo de la comunidad: “Dios aparece ya tan por encima de los hombres, que éstos no pueden comunicar con él sino por mediación de sus sacerdotes. Simultáneamente surgen en la organización social reyes revestidos de un carácter divino”.<sup>86</sup> A veces se cortan las manos de los hombres para que no toquen ciertas cosas sagradas u hombres sagrados, a veces se cortan las manos de los hombres sagrados, para que no se envilezcan con la rugosidad pantanosa del mundo profano: “los límites (*termini*), por ejemplo, eran sagrados para los romanos, pues todos ellos eran considerados dioses e indicadores de las demarcaciones entre territorios pertenecientes a propietarios distintos, y como tales eran considerados *custodes* de la paz y de la amistad. Tenían su propio rito (asociado a Jupiter Terminalis) en los que adornaban y posteriormente bañaban no sólo con la sangre del animal sacrificado en su honor sino también con toda una serie de ofrendas como galletas de cereales, primicias de frutos, incienso, vino, etc...todo guijarro o tronco u otro material puesto por el hombre para señalar tangiblemente el perímetro de una cierta extensión de terreno. Su carácter sagrado era tal que quien cambiaba o destruía los límites podía ser asesinado como sacrilego (*sacer*) quedando libre de mancha e impune el ejecutor”.<sup>87</sup> Pero el lazo mágico disuelve el límite, lo individuado. El ojo del mago supone la potencia del espectáculo: un poco los retrotrae y otro poco los desbarata. La mano de la ley y de la técnica, en tanto, los mantiene en sus cabales. Fija y distribuye, ordena las formas de la vida en una jerarquía de valores que hace intocables o inalcanzables unas partes para las otras.

Platón, en el *Critias*, ha dejado el mejor ejemplo de esta obra del rey-jurista en la poderosa ciudad de Atlántida: “en el centro habían consagrado a Clito y Poseidón un templo inaccesi-

---

<sup>85</sup> HUBERT, H. y MAUSS, M., *Magia y sacrificio en las religiones*, Lautaro, Madrid, 1946, pag. 111

<sup>86</sup> FREUD, S., *Tótem y tabú*, en *Obras completas*, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1843.

<sup>87</sup> RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976, 65 y ss.



ble, rodeado de una valla de oro: ése era el lugar en el que al principio concibieron y engendraron la estirpe de las diez familias reales. De las diez regiones enviaban cada año hacia allí frutos de la estación como ofrendas para cada unión de ellos”.<sup>88</sup> Se trata de un verdadero monopolio de la comunión con la esfera divina. Sólo las familias reales traban contacto con la divinidad, en términos rituales y genealógicos: por un lado, sólo los reyes-sacerdotes son mediadores e ingresan en el templo, y por el otro, ellos solos son los hijos de los dioses. El súbdito envía ofrendas para celebrar las uniones maritales de la realeza que mantiene como pura la sangre divina. La noción de *mantener pura* la sangre divina, temprano gesto eugenésico del hombre con el hombre, es importante aquí por este motivo: es la manera suplementaria, respecto de la fiesta, de sostener la presencia del origen mítico (la sangre del dios-padre) en el tiempo mediante relaciones preestablecidas de filiación. La sangre no se vivifica por su alocado derramamiento, como un regreso al infierno, en el contagio de la indiferencia, y el éxtasis que saca de sí a los particulares, sino que se *reproduce en su identidad* evitando toda mezcla disruptiva con las partes bajas del pueblo. Es la diferencia entre la sucesión del poder real y la aniquilación mágica del rey en un tropel de salvajismo.

Pero si “el misterio sagrado de la muerte del animal se justificaba por el hecho de que solamente con ella podía establecerse el lazo que une a los partícipes entre sí y con su dios”<sup>89</sup>, la suspensión del poder de tocar y de ser tocado enerva la reciprocidad que hace indiferente lo alto y lo bajo, y escalona la jerarquía de los seres que pone a unos a vivir la vida de los otros: “a la dádiva siguió el homenaje, en el cual el devoto ya no expresa ninguna esperanza de reciprocidad. De ahí, para que el sacrificio se convirtiera en abnegación y renunciamiento, sólo había un paso”.<sup>90</sup> Según las palabras de Nietzsche, “el sacerdote había formulado, con rigor y pedantería, de una vez para siempre, hasta los grandes y pequeños sacrificios que se debían pagar (sin olvidar los pequeños trozos de carne, porque el sacerdote es un gran devorador de *bistecs*)”.<sup>91</sup> De allí que pueda definirse el oficio del sacerdote como una *dosificación* unilateral de la carne del dios, es decir, del *don* o la *dosis sagrada* que hace posible la participación de las potencias dadoras de vida, la comunión.

La magia es el reino del deseo desmedido e insaciable que se acrece indefinidamente en todas direcciones.<sup>92</sup> Por ello se opone fundamentalmente a todo régimen técnico de reproducción y calificación jerárquica de la vida. Su relación con el ámbito *sagrado* es del orden de

<sup>88</sup> PLATÓN, *Critias*, Gredos, Madrid, 1997, 116c

<sup>89</sup> FREUD, S., *Tótem y tabú*, en Obras completas, Losada, Buenos Aires, 1997, pag. 1835

<sup>90</sup> HUBERT, H. y MAUSS, M., *Magia y sacrificio en las religiones*, Lautaro, Madrid, 1946, pag. 62.

<sup>91</sup> NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, Fausto, Buenos Aires, 1993, pag. 48

<sup>92</sup> “El mundo de la magia maléfica es el mundo del deseo, del deseo sin freno puede decirse. Las grandes figuras de hechiceras de la tragedia griega se nos presentan como dominadas por una pasión fiera.” BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1969, pag. 53

una conducción del deseo del creyente o del *crédulo* hacia su objeto numinoso, hasta hacerlo *uno* con él, por la propiciación del hechicero que lo excita y lo provoca, mientras que la mediación sacerdotal trasciende el deseo, llegando incluso a anularlo en su realización, o bien fijarlo a un objeto inalcanzable:

cada vez que el deseo es traicionado, maldecido, arrancado de su campo de inmanencia, ahí hay un sacerdote. El sacerdote ha lanzado la triple maldición sobre el deseo: la ley de la negativa, la de la regla extrínseca, la del ideal trascendente. Mirando hacia el Norte el sacerdote ha dicho: deseo es carencia (¿cómo no iba a carecer de lo que desea?). El sacerdote realizaba así el primer sacrificio, llamado castración, y todos los hombres y las mujeres del Norte le seguían gritando cadenciosamente ‘carencia, carencia es la ley común’. Luego, mirando hacia el Sur, el sacerdote ha relacionado el deseo con el placer. Pues hay sacerdotes hedonistas e incluso orgiásticos. El deseo se satisfará en el placer; y no sólo el placer obtenido acallará momentáneamente el deseo, sino que obtenerlo ya es una forma de interrumpirlo, de descargarlo inmediatamente y de descargarnos de él. El placer-descarga: el sacerdote realizaba así el segundo sacrificio llamado masturbación. Por último, mirando hacia el Este exclamó: el goce es imposible, pero el imposible goce está inscrito en el deseo. Pues tal es el Ideal, en su imposibilidad misma, ‘la carencia de gozar que es la vida’. El sacerdote realizaba así el tercer sacrificio, fantasma o mil y una noches, ciento veinte días, mientras que los hombres del Este cantaban: sí, seremos vuestro fantasma, vuestro ideal y vuestra imposibilidad, los vuestros y también los nuestros.<sup>93</sup>

## ii- *excesos e imágenes*:

La tradición sacerdotal hebrea nos ha dejado ejemplos de lo más expresivos de esta puja, y originaria implicación, en relación con ese contacto supremo de lo alto con lo bajo que es la comunión con la divinidad, oponiendo medios espirituales y aplacados, técnicos, a otros materiales y exaltados, mágicos: el *becerro de oro* que lo más bajo del pueblo se da como representación sensible de la potencia divina, anulando las diferencias entre lo animal y lo divino, frente al auténtico pastor, como un intermediario exclusivo y excluyente, que desde la cúspide del Sinaí traduce la ley del cielo para organizar la vida del pueblo y legislar los límites de sus contactos. En este sentido, la adoración popular y orgiástica del becerro aparece como la inversión, propiciada por un ídolo sensible, de las relaciones entre lo alto y lo bajo, lo espiritual y lo corporal: “*cambiaron la gloria del Dios incorruptible por ídolos y toda clase de simulacros, hechos a semejanza del hombre corruptible, de aves, cuadrúpedos y serpientes. En suma, por aquel manjar de Egipto, por el que Esaú perdió su primogenitura. Pues el pueblo primogénito adoró la cabeza de un cuadrúpedo en vez de a ti, y volviendo su pensamiento hacia Egipto, inclinando sus almas... ante la imagen de un becerro comiendo hierba... pero no comí de ese alimento*”.<sup>94</sup>

<sup>93</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, “¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, pag. 159

<sup>94</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1998, pag. 183

El uso público de imágenes y la calificación de la vida, entendiendo por esto una determinada declinación de la violencia “animal”, traban una relación tan estrecha como sólo aquellas que son *más antiguas que la historia*, tanto que uno podría decir que el modo “natural” del consumo de imágenes es violento, como violenta es la irrupción de la imagen en el orden cotidiano de la reproducción de la vida— cuando esta imagen es, por lo menos, algo más que una mera copia:

por un lado, el arte de fabricar imágenes se refiere al *eikón*, produce verdaderas representaciones, o más bien es auténticamente mimético (...); por el otro lado, se relaciona con el *phántasma*, en tanto no produce más que simples apariencias, o simulacros... El arte que produce ‘imágenes’ y no verdaderos íconos, el arte que simula la imitación de cosas que no son reales (o bien que imita sin conocer lo que imita...), es el arte de los prestidigitadores, de los magos, de los que fabrican prestigios, que quieren asombrar, y pertenecen al género de la diversión y del juego (*paidía*)... No tiene fundamento imitativo: sus productos son sus propias imágenes. En suma, es precisamente esto lo que se condena, su desbordamiento, su *exceso* en relación con el orden, con la jerarquía de las artes miméticas.<sup>95</sup>

En la cristología *doceta*, en una de sus corrientes principales, para la cual el “Cristo era un fantasma engañador”, un mediador *imaginario* —puesto que su ser divino repele toda encarnación, manteniendo una escisión estricta entre los mundos que sólo la ilusión atraviesa—, “el crucificado es otra persona distinta (Simón de Cirene) y el verdadero salvador se mantiene riendo a la sombra de la cruz”.<sup>96</sup> Esta variación cristológica no debe sorprender. La oposición entre el Demiurgo y el Engañador o Deceptor, entre el sacerdote-jurista y el rey-mago, está inscrita en la mitología del poder, en el desajuste pivoteante de su delirio de grandeza.

A grandes rasgos para la Cristología las posibilidades son tres: que Cristo es una determinada *participación* de humanidad y divinidad; que es solamente humano; que es un ser divino. Ésta última es la posición *doceta*. La *participación* de lo divino en el mundo de los hombres es francamente imposible. Por un lado, la risa de Cristo Deceptor dice *algo* del cuerpo en el minuto de la muerte y esa *verdad* ha sobrevivido en “el precepto evangélico que invita dejar que los muertos sepulsen a los muertos”<sup>97</sup> como la indignidad radical de toda excrescencia animal, en perfecta sintonía con las palabras del Cristo que invita a dar *al César lo que es del César*. Pero también con esas palabras Cristo habla como jurista: separando mundos. Éste es el Cristo que murió en la cruz para renovar la alianza, el contrato, entre las partes. El Deceptor puede y no puede con eso. Una risa, una insinuación. ¡Y uno tiene derecho a imaginarse a éste Cristo, por obra de una velocísima prestidigitación, poniendo al bueno de Simón en su lugar, por un pase de manos perentorio! Pero el engaño (el *ídolo*) tiene en estos casos una *función de verdad*, productiva de verdad, en cierto modo. Allí donde el jurista introduce un límite, el de-

<sup>95</sup> CACCIARI, M., *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pag. 22 y s

<sup>96</sup> ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, 12.3 y 4

<sup>97</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 83

ceptor deja ingresar por el engaño *un* término externo de la limitación. Algo que no podía aparecer de otra manera.

La fidelidad de la imagen a un modelo, siguiendo el modelo de la crítica platónica, es *su* carencia, la cifra de una dependencia ontológica, cuando se limita a ser una copia, que sólo se desvía por la línea quebrada o dividida de sus propias desemejanzas.<sup>98</sup> Desciende en ellas, traicionándose fatalmente. En la simulación en cambio hay un germen de excedencia. Una diferencia respecto de lo que hay. Este “engaño” de lo nuevo, esta *decepción*, es como un criterio de producción de lo que no tiene un paradigma previo o una fuente centralizada de irrupción. Brota de lo indiscriminado pero agrega valor, discrimina. En otras palabras, el poder de la imagen dignifica la *animalitas* humana, los platónicos lo supieron desde siempre: “los autores de los retratos de principios, además de la representación de sus rasgos fisonómicos, expresan la dignidad real mediante vestimentas de púrpura, y ante esta imagen se acostumbra a decir: ‘el rey’”.<sup>99</sup> Pone y saca las virtudes ante los ojos impávidos del pueblo. Su hermandad con la violencia se estrechó de una vez en el mundo mágico. Allí donde un símil (como los muñecos del *vudú*) recibía la violencia del hechicero, que por su poder influencia se trasladaba inmediatamente a su modelo, desandando las mediaciones entre el modelo y lo modelado.<sup>100</sup> La imagen, como se ve, operaba sobre su modelo vivo y no al revés. La vida se somete a la imagen y se concibe a través de ella. En Grecia, los últimos emisarios de la magia son los *poetas*, portavoces de una teología mítica que hace eco de las divinas violencias del pasado en las cuales se transfiguran junto con su *auditorio*, disolviendo también las distancias entre el modelo y lo modelado, pero también, y sobre todo, entre el modelo/modelado y el espectador, igualándolos en una especie de estampida anímica que pierde toda compostura:

No es la técnica lo que te hace hablar bien acerca de Homero... sino que te mueve una fuerza divina, a semejanza de lo que ocurre con la piedra que Eurípides llamó Magnética y la gente llama heracléida. Esta piedra no sólo atrae los anillos de hierro sino que les comunica la fuerza de obrar como ella, esto es, atraer otros anillos. Para todos ellos la fuerza proviene de la piedra. Es así como la musa en persona produce algunos endemoniados y, a través de estos, otros se entusiasman y traban cadena. Pues todos los poetas épicos, los buenos, no dicen por arte sus bellos poemas, sino por endemoniados y posesos... Así como los coribantes no están en sus cabales cuando bailan, tampoco los poetas líricos cuando componen sus bellos cantos.

Apenas pisan el ritmo y la armonía caen en trance báquico y quedan posesos, como posesas y no en sus cabales sacan las bacantes leche y miel de los ríos... el poeta, cosa ligera, alada y sagrada, es incapaz de crear hasta que se endemonia y enajena, hasta perder la razón entera. Porque al hombre razonable le es del todo imposible poetizar y cantar oráculos.<sup>101</sup>

Por esta *falta* suya de todo criterio técnico de producción, Platón considera en adelante como una intromisión de la animalidad en el umbral de la vida humana y divina cuando legisla

<sup>98</sup> Cfr. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 509d y s.

<sup>99</sup> SAN GREORIO NYSSENO, *La creación del hombre*, traducción provisoria de María Mercedes Bergadá, Cátedra Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1983, 136c

<sup>100</sup> Cfr. BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1969

<sup>101</sup> PLATÓN, *Ion*, Gredos, Madrid, 1997, 534ab

sobre las reglas de la poesía, en el que pasa a ser el primer esbozo de una puja teológica contra las imágenes, los simulacros, que dan cuerpo a la aparición de los fantasmas, que los señalan o los insinúan:

la palabra *theología* quiere decir la aproximación a Dios (*theoi*) por medio del *logos*... Platón fue el primero que usó la palabra 'teología' y fue evidentemente el creador de la idea, allí donde quería sentar ciertas pautas y criterios filosóficos para la poesía. En su estado ideal deben los poetas evitar los errores de Homero, de Hesíodo y de la tradición poética en general, para levantarse en su manera de presentar a los dioses hasta el nivel de la verdad filosófica. Las deidades míticas de la antigua poesía griega estaban maculadas por todas las formas de la flaqueza humana, pero semejante idea de los dioses era incompatible con la concepción racional de lo divino que tenían Platón y Sócrates. Así, pues, al proponer Platón en la *República* ciertos 'esbozos de teología', brotó la creación de la nueva palabra del conflicto entre la tradición mítica y la aproximación natural (racional) a Dios.<sup>102</sup>

No es otra cosa la que impugnará San Agustín en la *Ciudad de Dios*, repitiendo los argumentos de Platón sobre las falsas divinidades de los poetas, esto es, de aquellos ídolos que invierten la dignidad divina, animalizándola (trasladándole las maneras de vivir de las bestias y los hombres del exceso), para impugnar todos los ritos, ofrendas y sacrificios animales de los demonios del paganismo *decadente* de Roma, en los términos de una inversión característica:

¿Qué tales, pues, serán los medianeros entre los hombres y los dioses, por cuyo medio han de pretender los hombres la amistad y la gracia de los dioses, supuesto que con los hombres tienen lo peor, que es en el animal lo más estimable, esto es, el alma, y con los dioses tienen lo mejor, que es en el animal lo más despreciable, que es el cuerpo?... ¿Y qué pecado, diremos, o qué culpa colgó a estos mediadores falsos y engañosos, como cabeza abajo, de modo que tenga la parte inferior del animal, esto es el cuerpo, con los superiores, y la superior, esto es el alma, con los inferiores?<sup>103</sup>

Platón fundó la decisión política estatal en un principio monoteísta inmovible: "a Apolo, dios de Delfos, corresponden las primeras ordenanzas, las más importantes y bellas".<sup>104</sup> Sólo un tal principio enteramente desprovisto de *pathos* (pues como hará también Rousseau, comprendía que sólo la soledad absoluta borra la violencia que subyace a una relación), podía destrabar la consanguinidad fundamental que constituye al familiar como deudo del muerto y desata el ciclo interminable de la venganza que restituye un estado originario en que los mismos dioses las cometen y son ultimados.<sup>105</sup> Orfismo y pitagorismo, por su parte, tan ligados a la religión estatal platónica, a la refundación de una ciudad virtuosa, que tiende a convertir en

<sup>102</sup> JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México, 1977, pag. 10

<sup>103</sup> SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1998, pag. 13. "Prohíbe el culto de los demonios y sus nefarios sacrificios." pag. 30.

<sup>104</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 427b

<sup>105</sup> Cfr. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003, pag. 188: "es en el mundo en que han triunfado la *ratio* socrática contra la *continuidad* e indeferenciación dionisiaca donde nacen los puntos firmes, las limitaciones, los conflictos incluso y por tanto la necesidad de seguridad y de nociones últimas. Aún más, si tenemos presente el carácter de continuidad propio de lo dionisiaco, la metafísica aparece como su inversión en cuanto visión que aísla los hechos y concibe el mundo bajo el aspecto de la discontinuidad".

regla jurídica, es decir, *natural*, sus principios religiosos, “fueron el signo de una época que puso el acento sobre el individualismo y la interiorización del ritual” y se identifican entonces con “una auténtica revolución puritana de las costumbres... que sobre todo buscaba una reforma radical de las orgías antropófagas dionisiacas... De hecho, el orfismo no se contenta con moderar los excesos del dionisismo, sino que los transforma en excesos en sentido contrario: la abstinencia se convierte ahora en la norma, tanto si se trata del régimen alimenticio como de la vida sexual... El puritanismo órfico, que debió desempeñar un papel de relativa importancia en la doctrina antisomática de Platón, es la expresión de una visión de la vida que es lo opuesto de los estados incontrolados tan del gusto del dionisismo”.<sup>106</sup> La *dignidad* es aquí un bien interno, interior, que no está atado a la dignidad pública del cargo o de la riqueza, y que, incluso, puede carecer de todo reconocimiento público y ser hundido en el escarnio o bien realizarse en la forma separada, entre lo público y lo privado, de la secta religiosa: “de la misma manera que se daba por sentado que el comportamiento y el aspecto exterior del magistrado y el sacerdote... debían estar en armonía con su rango, esa especie de forma en hueco de la dignidad es espiritualizada en determinado momento por la moral y usurpa el puesto y el nombre de la ‘dignidad’ ausente... separa el comportamiento individual de la posesión de un cargo. Digna es ahora la persona que, a pesar de carecer de dignidad pública, se conduce en todo y por todo como si la tuviera”.<sup>107</sup>

Platón, *el primer teórico de la publicidad*, como ha dicho Safranski, ha pensado el espacio de la ciudad en su virtualidad más vibrante. Calculando hasta las líneas de fuga de las poluciones que se instalan en las costumbres. Recusa hasta el *cotorreo*, esa práctica rastrera de los que hacen pública la privacidad ajena, como ladrones de viento. Concibe a la multitud del pueblo, por lo demás, como esencialmente expuesta a influencia en ese espacio abierto entre la vida animal y el hombre público “*atontado por el vino, poseedor de ojos de perro y de un corazón de ciervo*”. Y aunque en diálogos tempranos como el *Ion* reconoció ese poder tan disolvente como convocante de la imagen y de lo que gira en torno de ella, en la *República*, la deslegitimación política del poeta se hará, por motivos más bien estratégicos, en los términos de la *mimesis*, como procedimiento para remontar una distancia, de la copia al original, pero también de la tierra al Cielo— “¿Por cuál de las dos vías ascenderé a la alta ciudadela/ por la justicia o por la trapacería tortuosa”<sup>108</sup>— en medio de la cual, el *prestidigitador*, como un niño que juega con las manos atadas, necesariamente llevaba las de perder:

Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se ‘insinúen’ por

<sup>106</sup> ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994, 16.3.6 y ss.

<sup>107</sup> AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 69

<sup>108</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 365b

todas partes... La gran dualidad manifiesta, la Idea y la imagen, no está ahí sino con este fin: asegurar la distinción latente entre los dos tipos de imágenes, dar un criterio concreto (...) Las copias son poseedoras de segunda, pretendientes bien fundados, garantizados por la semejanza; los simulacros están, como los falsos pretendientes, contruidos sobre una disimilitud, y poseen una perversión y una desviación esenciales (...) Y sin duda, hay que distinguir todo tipo de grados, toda una jerarquía en esta participación electiva: ¿no hay aquí un poseedor o en cuarto lugar, etc., hasta el infinito de una degradación, hasta aquel que no posea ya más que un simulacro, un espejismo, él mismo espejismo y simulacro?<sup>109</sup>

El conflicto surge, como la puja del sacerdote y el mago, del poder inverso que cada práctica sostiene para referir y decidir sobre la totalidad de los seres, sobre la realidad en su conjunto.<sup>110</sup> El loteo piramidal de los seres discontinuos o el barrimiento penetrante de las debilidades. Pero el poeta ignora los principios de lo real, toma la apariencia por el ser y el deseo por el conato de su movimiento, así mueve tanto como se deja mover. La fuerza le viene de la piedra, del magneto. La apariencia distinguida empuja a los seres distinguidos. Pero también produce las diferencias. Construye los caracteres divinos a partir de los humanos. La exaltación que acrece. La poesía emerge desde lo bajo. Es el doble fondo de la cultura. La caja negra del sentido. La voz de las entrañas de todo lo que se retuerce aunque haya dejado de existir por todos lados. Una especie de imposición de lo que ya es imposible. De una época que ya tenía su imposibilidad pero todavía no la sabía. Sin el par origen-destino, que permite destilar lo alto y lo bajo.<sup>111</sup> De modo que la esfera divina es todavía receptiva de los dones y contradones humanos y en tanto que habita el mismo mundo natural en un plano de inmanencia los dioses están esencialmente sujetos a transformaciones y metamorfosis, a todas las *flaquezas de la vida corporal*.<sup>112</sup>

En Platón la esfera divina pertenece a un orden de realidad enteramente distinto y distante del mundo natural, que sólo puede trabar con aquellas relaciones de subordinación, totalmente receptivas. Su *dominio* es la totalidad del ente, la totalización misma, sobre la cual levanta un tribunal universal: “el regalo envenenado del platonismo consiste en haber introducido la tras-

<sup>109</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 1994, pag. 255 y ss. Cfr. Cacciari: “si simula, si nos engaña, si es un arte de la mentira, entonces no puede en ningún caso valer como imitación. Por cierto, Platón se esfuerza continuamente en situarlo en el marco ontológico que brinda esta idea, pero en vano...: sus productos son sus propias imágenes. Tal es la paradoja: el arte es condenado no porque es *mimesis*, sino porque *no es mimético*... muestra la posibilidad ‘espectral’ de un hacer que se despliega hacia el no-ser... cuya existencia es una ficción de existencia”. CACCIARI, M., *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires, 2000, pag. 25

<sup>110</sup> Cfr. PLATÓN, *República*, X, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, y CACCIARI, M., *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires, 2000

<sup>111</sup> *¡Que se coman su carne cruda!*— es el primer veredicto de Zeus: los hombres le habían dejado las grasas en el reparto de la carne del sacrificio. Cfr. GRAVES, R., *Los mitos griegos*, Alianza, Madrid, 2002

<sup>112</sup> “Este problema de origen en la ciudad. Puesto que recusan toda trascendencia imperial bárbara, las sociedades griegas, las ciudades (incluso en los casos de las tiranías), forman campos de inmanencia. Éstos están atestados, poblados por sociedades de amigos, es decir de rivalidades libres, cuyas pretensiones entran cada vez en un *agon* emulador y se ejercen en los ámbitos más diversos: amor, atletismo, política, magistraturas. Un régimen semejante implica evidentemente una importancia determinante de la opinión. Cosa particularmente visible en el caso de Atenas y de su democracia: *autoctonía*, *filia*, *doxa* son los tres rasgos fundamentales, y las condiciones bajo las cuales nace y se desarrolla la filosofía”. DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 190

endencia en la filosofía, en haber otorgado a la trascendencia un sentido filosófico plausible (triumfo del juicio de Dios)".<sup>113</sup> Esta superposición de lo epistémico sobre lo jurídico es lo elemental. El dominio ganado del saber es *en principio* más amplio que el del derecho de la ciudad. Hasta los dioses de la tradición comparecen ante la verdad. Por ejemplo, Platón declara incompatibles el carácter divino y el carácter mudable de Proteo, lo somete al principio de identidad. O es idéntico a sí mismo o no es divino, *tertium non datur*: "por lo tanto, el dios es absolutamente simple y veraz tanto en sus hechos como en sus palabras, y él mismo no se transforma ni engaña a los demás por medio de una aparición o de discursos o del envío de signos, sea en la vigilia o durante el sueño".<sup>114</sup>

Bajo este supuesto, no hay cosa que no pueda enjuiciarse, incluida la muerte, el *más allá*, pues para el nuevo ámbito del juicio, la valoración esencial atraviesa esa frontera: "no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto". Todo responde al tribunal de la verdad. Y, en efecto, hay que llegar a ponerse por encima o por afuera del *nómos* comunitario y del dispensamiento jurídico de dignidades para llegar a decir, como hace Sócrates: "en efecto, a mi no me causarían ningún daño ni Meleto ni Anito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizás matarlo o desterrarlo o quitarle sus derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizás, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente".<sup>115</sup> Hay grandeza en sus palabras de condenado, pero una grandeza enteramente específica. La dignidad es *capturada* en una semejanza que la fija y subordina a un modelo que coincide con la *naturaleza humana*. Pero esta *naturaleza* ya soporta los predicados de valor (bueno, verdadero, justo, etc.) que podían tomarse como pertenecientes al *nómos* y no a la *physis*, en el sentido de que lo que sea *bueno, verdadero o justo* estaría estrechamente vinculado a lo que una comunidad así lo considerase. Pero la posición de un tribunal trascendente extiende el dominio del juicio hacia la totalidad de lo que el cielo cubre, más allá de las fronteras ciudadanas. Formando como un circuito cerrado de predicación, un criterio exclusivo de participación, que al desprenderse de toda instancia física, inte-

---

<sup>113</sup> DEIEUZE, G. y GUATTARI, F., *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997, pag. 190

<sup>114</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 381a y ss. Y en general "esta será, pues, la primera de las leyes y de las pautas que conciernen a los dioses, a la cual deberán ajustarse los discursos acerca de los dioses, si se habla, y los poemas, si se compone: que el dios no es causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas... Veamos ahora la segunda: ¿crees que el dios es un hechicero capaz de mostrarse, por medio de artificios, en momentos distintos con aspectos distintos, de manera tal que él mismo aparece y altera su propio aspecto de muchas formas, en tanto otras veces nos engaña, haciéndonos creer tales cosas acerca de él? ¿No crees, por el contrario, que el dios es simple y es, de todos los seres, quien menos puede abandonar su propio aspecto". PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 380d

<sup>115</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 30d



rrioriza la dignidad como un modelo de virtud, restrictiva, frente a la exteriorización estética de un exceso de animalidad o de potencia: “la naturaleza humana... a causa de su semejanza con el Rey universal, ha sido hecha como una imagen viviente que participa del arquetipo por la dignidad y por el nombre... la púrpura no la rodea, ni significan su dignidad un cetro o una diadema (el arquetipo no los tiene); sino que, en lugar de púrpura, está revestida de la virtud, el más regio de todos los vestidos... de suerte que todo, en ella, manifiesta su dignidad real, por su exacta semejanza con la belleza del arquetipo (que) no es el resplandor exterior de un rostro o de una hermosa apariencia; ella consiste en la indecible bienaventuranza de una vida perfecta.”<sup>116</sup> La imagen y los hacedores de imágenes ya nada pueden agregar ni quitar de valor a la mera vida animal del hombre: “los colores en relación con su belleza son aquí las virtudes que Él deposita y hace florecer en su imagen para manifestar en su imagen el poder que es el suyo. La gama variada de colores que se hallan en esta imagen y que representan verdaderamente a Dios, nada tiene que ver con cualquier cosa que los pintores aún puedan inventar”.<sup>117</sup>

El diálogo *Fedro* resulta interesante desde esta perspectiva, ya que está ubicado escénicamente en las afueras de la ciudad, allí donde Sócrates es interrogado, dejándose mojar apenas por el hilo de un arroyuelo: “¿crees tú que todo ese mito es verdad? / Si no me lo creyera — responde—, como hacen los sabios, no sería nada extraño. Diría en ese caso, haciéndome el enterado, que un golpe de viento Bóreas la precipitó desde las rocas próximas, mientras jugaba con Farmacia y que, habiendo muerto así, fue raptada, según se dice, por el Bóreas... Porque, mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros, y, además, la de las quimeras, y después le inunda una caterva de Gorgonas y Pegasos y todo ese montón de seres prodigiosos, aparte del disparate de no se qué naturalezas teratológicas”.<sup>118</sup> Pero lo decisivo es lo que dice inmediatamente después: “Aquel, pues, que dudando de ellas trata de hacerlas verosímiles, una por una, usando de una especie de elemental sabiduría, necesita mucho tiempo. A mí, la verdad, no me queda en absoluto para esto. Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le

---

<sup>116</sup> SAN GREORIO NYSSENO, *La creación del hombre*, traducción provisoria de María Mercedes Bergadá, Cátedra Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1983, 136d y s

<sup>117</sup> SAN GREORIO NYSSENO, *La creación del hombre*, traducción provisoria de María Mercedes Bergadá, Cátedra Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1983, 137a. Cfr. PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, X, 601a: “dejamos establecido, por lo tanto, que todos los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad; antes bien, como acabamos de decir, el pintor, al no estar versado en el arte de la zapatería, hará lo que parezca un zapatero a los profanos en dicho arte, que juzgan sólo en base a colores y a figuras”.

<sup>118</sup> PLATÓN, *Fedro*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 229c

viene.” La reflexión socrática deja de lado esa ocupación improductiva, pueril, y se concentra en la verdad no ya desde el dominio teórico de la *ciencia natural* o del otro, jurídico, del *nómos* que acabaría juzgándolo y en cierto modo consagrándolo. En la *Apología* Sócrates insiste en diferenciarse de Anaxógoras, otro sabio caído en desgracia— él no es un naturalista: “¡El tábano jurídico se burla bien de la luna!”<sup>119</sup>. No le parece que eso que brilla sea un dios que mira, pero no le importan tampoco ni las aguas ni las piedras. Ni el suelo sagrado de la ciudad ni el espacio impersonal del mundo. Pasaría mucho hasta que Platón pusiera en boca de Parménides la oración “hasta el último de los pelos tirados en el barro” ante a un Sócrates todavía ingenuo respecto de la extensión del dominio de las *ideas*.<sup>120</sup> De momento, se remite a lo más interior y a lo más alto. Cuya evidencia supone la contestación de la tradición y de las *certezas* sensibles. Pero esta altura no se gana sola. Si se interioriza el valor de la vida, también se interioriza el medio que la califica: el *sacrificio*, cierta dosis de violencia.

El filósofo es el que ha sentenciado, como Heráclito, que *los cadáveres debían arrojarse al estiércol*: el valor estaba en otro lado— y él mismo se sumergió en el estiércol, según Diógenes Laercio, en el umbral de su vida. Si cualquiera de estas desconsideraciones respecto del *nómos* de la tradición tenía que ser, todavía para el Sócrates histórico, un motivo de impugnación jurídica del saber, se diría que Sócrates ha aprendido de su propia muerte. No es preciso insistir en que todo el tiempo el discurso platónico está enunciado en boca de un muerto. Su biografía, o por así decir, el despliegue insidioso de su pensamiento, se organiza en función de su muerte. Es el sentido mismo de su insistencia. La ley ha matado al hombre sabio que impugna la ley en términos de verdad: *la ley muchas veces ha condenado a los inocentes*, con esta parca afirmación empieza su defensa o contraataque. La muerte está en los hábitos que, torcidos, incurvan el sentido de la justicia. Pero la condena a muerte que el tribunal deja caer no es nada si se compara con la Justicia verdadera que excede a la ley de la ciudad.<sup>121</sup> Y que si no puede equipararse inmediatamente a la venganza de los muertos, es porque *la pena* del tribunal local ya no puede considerarse como un agravio previo que la motivase. La Justicia no tiene otra motivación que la naturaleza de los seres. De hecho eso que el tribunal local *da* como la máxima pena, es un don mínimo si se compara a lo que se sustrae en términos de faltar a la verdad, que atraviesa el umbral de la muerte: “en efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males... Sin embargo, yo mostré también en esta

---

<sup>119</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 122

<sup>120</sup> Cfr. PLATÓN, *Parménides*, Madrid, 1998

<sup>121</sup> Cfr. nuestro análisis del mito de Er en I.3.B: “el umbral de la muerte” del presente trabajo.

ocasión, no con palabras sino con hechos, que a mí la muerte, sino resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo... Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por casualidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor para mí morir y librarme de trabajos. Por esta razón, en ningún momento la señal divina me ha detenido y, por eso, no me irrito mucho con los que me han condenado ni con los acusadores. No obstante, ellos no me condenaron ni acusaron con esta idea, sino creyendo que me hacían daño... Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizá era necesario que esto fuera así y creo que está adecuadamente".<sup>122</sup> Un tribunal superior, más universal, pero también más intangible que el de la ley del terruño, se estaba erigiendo. La justicia gana una instancia en la que ya no coincide con lo que dicta la ley escrita o no escrita de la ciudad y *puede* someter a ambas a su propia *ratio*.<sup>123</sup> Un espacio de saber para pensar la vida.

El *Banquete* nos ofrece la mejor perspectiva, extrema, para una comprensión de este proceso de *des-erotización* de las relaciones fundamentalmente políticas entre los hombres, los animales, los dioses. No es curioso de ninguna manera la selección de este contexto para abordar el tema del *Eros* y, por cierto, ninguno de los comensales se desvía del punto implicado en y por el banquete: el deseo es *definido* por cada orador como una forma determinada de comunicación o de *acomunión* de los amantes entre sí. De acercamiento y de pérdida de la individualidad del uno en el otro. Principio de toda relación entre los hombres por la vía de la sensualidad de sus cuerpos. De modo que si uno tiene que resumir el asunto que convoca a Sócrates a banquetear con los otros famosos ciudadanos, y en relación polémica hasta cierto punto con ellos, es sin dudas el análisis o la escisión de *Eros* (deseo), *Dinisios* (embriaguez

---

<sup>122</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 29a y s

<sup>123</sup> En términos netamente forenses, sin embargo, la *Apología* constituye el modelo según el cual el *imputado* se sustrae a la responsabilidad jurídica apelando a un tribunal interior y superior. Argumento esgrimido en la actualidad, cínicamente, por los jefes nazis y los represores argentinos: *El único juicio que me cabe es el de Dios y viene después de la muerte... Ustedes creen que me están condenando a mí. Pero se están condenando a ustedes.*— con estas últimas palabras, que podrían pasar por una mal intencionada traducción de las palabras finales de Sócrates a Anito, un genocida argentino desestimó el tribunal que lo condenaba a perpetuidad. La diferencia entre la actitud ciertamente valerosa de Sócrates, a pesar de la estrategia que inaugura, y la inescrupulosa actitud de los asesinos, puede esclarecerse en el hecho de que Sócrates acepta la responsabilidad jurídica que le toca por haberse puesto por encima del *nómos*, y aún afirma que volvería a hacer lo mismo en caso de ser perdonado, mientras los otros ni siquiera son capaces de confesar sus actos, no asumen una responsabilidad, sino que escapan a ella, saltando de un dominio a otro. Según ha dicho Agamben, “‘Eichmann se siente culpable ante Dios, no ante la ley’ (...) El único sentido posible de este distingo, tan tenazmente destacado, es que, sin lugar a dudas, el asumir una culpa moral aparecía como éticamente noble para el acusado, que no estaba dispuesto, sin embargo, a asumir una culpa jurídica (...) siempre se ha considerado noble el gesto de quien asume una culpa jurídica de la que es inocente, mientras que la aceptación de una responsabilidad política o moral sin consecuencias jurídicas ha sido una característica permanente de la arrogancia de los poderosos (Mussolini con respecto al delito Matteotti)... hoy estos modelos se han invertido y la contrita aceptación de responsabilidades morales se invoca en cualquier ocasión para evadir las jurídicas”. AGAMBEN, G., *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, pag. 22

comunitaria) y Afrodita (amor de los cuerpos). La argumentación socrática es tan certera como inaceptable:

Sócrates— “¿Es Eros amor de algo o de nada?”

Agatón— “Por supuesto que lo es de algo”

Sócrates— “¿Desea Eros aquello de lo que es amor?”

Agatón— “Naturalmente.”

Sócrates— “¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?”

Agatón— “Probablemente... cuando no lo posee”

Como puede apreciarse, *Eros* ha entrado “insensiblemente” en la semántica de la *necesidad*. De padre de los dioses (fecundador de la tierra, formador del Caos, en otros términos, legislador del mundo), pasa a ser un hijo de la miseria, *Penía*, “compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre”, aunque cierta nobleza paterna pueda conservarse en su gesto más específico: *la insatisfacción, el movimiento hacia la falta* en cuyo término se cancela a sí mismo: “no es por naturaleza inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre”.<sup>124</sup> El deseo no puede ser un principio de *acomunión* puesto que se agota, tiene un límite, natural, que implicaría la disolución de la comunidad:

Sócrates— “Pues, ¿desearía alguien ser alto, si es alto, o fuerte, si es fuerte?” (por ejemplo, ser *más* alto o ser *más* fuerte, etc.)

Agatón— “Imposible, según lo que hemos acordado”.

Sócrates— “Pues si el que es fuerte, quisiera ser fuerte, el que es rápido, ser rápido, el que está sano, estar sano... estas personas, Agatón, si te fijas bien, necesariamente poseen en el momento actual cada una de las cualidades que poseen, quieran o no... ‘Tu, hombre, que ya tienes riqueza, salud y fuerza, lo que quieres realmente es tener esto también en el futuro’” El deseo de más, pasa a ser *temor de la carencia futura*: “Ea, pues, recapitulemos los puntos en los que hemos llegado a un acuerdo. ¿No es verdad que Eros es, en primer lugar, amor de algo y, luego, amor de lo que tiene realmente necesidad?”<sup>125</sup>

Pero cuando el *deseo* cambia al registro de la *necesidad* todo su poder de estar más allá de cualquier término externo que lo limite (pues como formador del *caos*, según el primer relato, no quedaba limitado por los límites que él mismo hacía posibles), se convierte en fijación e impotencia.<sup>126</sup>

En pocas palabras, las *cosas del amor* son trascendidas en dos sentidos: *objetivamente* el amor-deseo queda sometido al amor-necesidad, y *subjetivamente* el amante debe someter su *amor* al criterio objetivo (que no se deja engañar por vanas apariencias) que pone la *técnica*

<sup>124</sup> PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 203d

<sup>125</sup> PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 200a y ss.

<sup>126</sup> “¿O no te das cuenta de en qué terrible estado se encuentran todos los animales, los terrestres y los alados, cuando desean engendrar, cómo todos ellos están enfermos y amorosamente dispuestos, en primer lugar en relación con su mutua unión y luego en relación con el cuidado de la prole, cómo por ellos están prestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, sino también a morir, cómo ellos mismos están consumidos por el hambre para alimentarla y así hacen todo lo demás?” PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 207ab.

que lo define como hombre en el límite impuesto al impulso. Lo notable de Platón, en cuanto a lo que complica las relaciones humanas, es que siempre apela a lo mismo: si la imagen excede la realidad de las cosas, el criterio de la *mimesis* lo convierte en defecto o carencia respecto de la realidad, lo mismo que la necesidad convierte en carencia al deseo.<sup>127</sup> El deseo no puede ni consigo mismo, esta es la conclusión. Por su propia definición es la impotencia lisa y llana: existe en cuanto no tiene lo que quiere —y entonces una comunidad que nace en el deseo, en verdad, nace de la necesidad—, y deja de existir en cuanto posee lo que era su objeto: *el deseo se agota en el objeto*. La comunidad del deseo sería lo más inestable del mundo. Y en efecto, ese es el punto de partida, el conflicto. Será menester, piensa Platón, dirigirlo hacia una instancia que opere como una suerte de *principio de insatisfacción permanente* pero a la vez no conflictiva. Una inquietud (pues esto es el deseo: inquietud) hacia lo más quieto. Hacia un objeto infinito (esto es, universal en el sentido de que todos *los que así deseen* pueden participar de él sin excluirse mutuamente), en el cual se demore letárgicamente su satisfacción en tanto deseo de lo que no puede poseerse en absoluto, por una suerte de cancelación inclusiva (dialéctica) de sus objetos inmediatos e inmediatamente queridos:

es preciso, en efecto —dijo— que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay e cualquier cuerpo es afin a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebato por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante... Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.<sup>128</sup>

---

<sup>127</sup> Así concluye: “Por consiguiente, el arte mimético (es decir, la imagen) es algo inferior que, conviviendo con algo inferior (es decir, el deseo), engendra algo inferior (es decir, el exceso).” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 603b (paréntesis nuestros)

<sup>128</sup> PLATÓN, *Banquete*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 210b y ss. Cfr. *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, VII. En efecto, allí Platón organiza la educación política en función de la capacidad sucesiva de cada orden del saber para arrancar el alma de lo que deviene y es objeto de deseo privado hacia lo que es inmutable y que por su cualidad objetiva hace palidecer los objetos del deseo cotidiano, las riquezas, las virtudes públicas, el poder político, etc.

Así, ante el delirio de la imagen y su íntima implicación con el exceso del deseo, toda una historia habría de destilar su veneno fatal: el pueblo, finalmente, se ha reunido en la fecha señalada solamente como público.<sup>129</sup> Espectador pasivo de una danza o de un drama que ocurre exclusivamente en escena, ejecutada por actores expertos. En Aristóteles, la interiorización política del poder del *mythos* ha pasado por un punto de inflexión notable, con la primera teorización positiva de la “*catársis*” y la previsión técnica de las posibilidades de “influencia” anímica de la poesía, subordinadas a la ética ciudadana, mediante la realización suplementaria (catártica) de las pasiones desbordantes, y la estetización de los caracteres éticos, que engrandece a los ya de por sí elevados, en la tragedia, y degrada a los degradados, en la comedia.<sup>130</sup> El drama es como el arabesco del político. Por así decir, Aristóteles le ha enseñado *a saludar a la belleza*.<sup>131</sup> También se haya este procedimiento en las formas profanas de acomunación: la arena, el estadio.<sup>132</sup> El arte y el circo, el culto a la belleza y el culto a la violencia, perfectamente sesgados, serían desde esta perspectiva como grados intermedios, estables, entre la *fiesta* en su sentido cabal y la reproducción de la vida cotidiana en su sentido oficial. La masa se congrega pero de espaldas a la ciudad, enfrentándose a sí misma antes que a aquella, en un ámbito cerrado que soporta las diferencias entre el *palco oficial* y la tribuna, sometido a la duración del espectáculo y a las fechas prescritas para su realización. Forma típica de la contención del sentimiento desbordado por medio de la inclusión de lo festivo en el calendario y de la jerarquía en la multitud. Nietzsche describe el espacio físico de la tragedia clásica en relación con su poder efectivo y como suplemento de una celebración que no soportaría originalmente ninguna ordenación y tendería a negarla: “en sus teatros, gracias a las graderías superpuestas en arcos concéntricos, era particularmente fácil a cada uno prescindir del conjunto del mundo civilizado ambiente, y abandonándose a la embriaguez de la contemplación, figurarse que él mismo es uno de los personajes del coro”.<sup>133</sup> Todo se resuelve en la *figuración*. Una especie de consubstanciación que no termina de anular la diferencia que impone la escena. Y ya en la forma más degradada de la tragedia, según la exposición nietzscheana, que ex-

<sup>129</sup> “se hizo necesario, sin embargo, separar a los espectadores dionisiacos de los que habían sufrido la metamorfosis dionisiaca. Pero es preciso no olvidar nunca que el público de la tragedia ática se encontraba en el coro de la orquesta, que no existía en el fondo ningún contraste, ninguna oposición entre el público y el coro, pues todo ello no es más que un gran coro sublime de sátiros que cantan y danzan, o de los que se sienten representados por esos sátiros... El coro es el *espectador ideal* en cuanto es el único *que ve* el mundo de visión de la escena. Un público de espectadores, tal como nosotros lo conocemos, era desconocido para los griegos.” NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 64.

<sup>130</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, Leviatán, Buenos Aires, 1998, 1453a

<sup>131</sup> Recordemos las palabras del legislador platónico: “concederemos también a sus protectores —aquellos que no son poetas sino amantes de la poesía— que, en prosa, aleguen a su favor que no sólo es agradable sino también beneficiosa tanto respecto de la organización política como de la vida humana, y los escucharemos gustosamente.” PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, 607d.

<sup>132</sup> Cfr CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza Muchnik, Madrid, 1997, “La Arena”, pag. 22 y ss.

<sup>133</sup> NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 64

presa el punto de mayor complicidad de la escena con la reclusión técnica en el *sí mismo* (el “abrazo” Eurípides-Sócrates),<sup>134</sup> no se identifica el espectador con una situación originaria, excepcional, sagrada, sino que es la escena la que repite *simiéscamente* las maneras de vivir cotidianas y las celebra.<sup>135</sup> No obstante, la refrescante reivindicación nietzscheana mantuvo, en principio, un carácter esencialmente ambiguo. Pues tanto como celebraba el culto al dios de las máscaras a la manera en que lo habían interiorizado los helenos,<sup>136</sup> degradó y renegó de su forma tracia, donde la orgía llegaba a su más extremada y cabal realización: “ya no tenemos necesidad de atenernos a conjeturas para romper el velo que cubre el inmenso abismo que separa a ‘los griegos dionisiacos’ de los bárbaros dionisiacos. De todos los confines del mundo antiguo... nos llegan los testimonios de la existencia de las fiestas dionisiacas, cuyos medios más elevados son, respecto de las fiestas dionisiacas griegas, lo que el sátiro barbudo que toma el nombre de cabrón y sus atributos es a Dioniso mismo. Casi donde quiera el objeto de este júbilo es una licencia sexual y desenfadada, cuya ola exuberante rompe las barreras de la consanguinidad y suspende las leyes venerables de la familia: aquí se desencadena verdaderamente la más salvaje bestialidad de la naturaleza, en una horrible mezcla de sensualidad y de crueldad que siempre me ha parecido como el verdadero ‘filtro de Circe’.”<sup>137</sup> La formación artística superior tenía la virtud de envolver con la tela de los sueños los arrebatos de la embriaguez. De torcerlos levemente hacia la irrealidad. Hacia la producción especial de un marco de contención que deja que los flujos del exceso corran, pero lejos del grano de la vida cotidiana y su germinación atroz.<sup>138</sup> Con un año de diferencia respecto del *Nacimiento de la tragedia*, sin embargo, en Francia, la experiencia poética ya está presta para emular el infierno, *para morder la culata de los fusiles*. Rimbaud, como es común, lo dice mejor que nadie: “es evidente para mí que he sido siempre de raza inferior. No puedo comprender la rebel-

---

<sup>134</sup> “La comparación expuesta nos hace comprender mejor el gusto apasionado que sentían por Eurípides los poetas de la comedia nueva, y no nos sorprende ya el deseo de Filemón, que habría querido morir inmediatamente para visitar a Eurípides en los infiernos, pero suponiendo en él la convicción de que el muerto conservase allí sus facultades intelectuales.” NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 76

<sup>135</sup> “el espectador veía y oía su propio doble en el escenario de Eurípides, y se sentía orgulloso de la habilidad desplegada por este *sosía* en sus discursos.” NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 76

<sup>136</sup> “como un vino generoso que a la vez calienta e induce a la contemplación... Y ni presentir podríamos el más alto alcance de esta tragedia si no reconociéramos en ella... la suma integral de todos los elementos saludables y profilácticos, la mediadora soberana de los más violentos instintos, y en sí, los más nefastos del pueblo.” NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 119

<sup>137</sup> NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 42

<sup>138</sup> El propio Nietzsche habría superado este momento “esteticista” en sus obras de mayor madurez, principalmente a partir de su ruptura con Wagner. Cfr. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003, pag. 102 y ss.: “porque pensando en liberar lo dionisiaco como evento excepcional, como experiencia estética en sentido específico, no presenta una verdadera ‘recuperación’ de una civilización distinta de la socrática o de la actual, sino que tiende a proporcionar una especie de ‘suplemento de alma’, una liberación provisional y momentánea que termina por consolidar el orden de cosas existente”.

día. Mi raza no se sublevó nunca más que para saquear: así los lobos sobre la bestia que no han matado”. Ningún filtro ya entre el artista y lo bajo del pueblo, entre los cerdos y el héroe, ningún filtro, pues, entre comida y palabra: “*Basta de palabras*. Sepulto a los muertos en mi vientre. ¡Hambre, sed, gritos, danza, danza, danza!”<sup>139</sup>

Thomas de Quincey se torna en este punto como un antecedente significativo por dos razones, además de su notable influencia sobre Baudelaire a la hora de concebir la noción de unos “paraísos artificiales”: 1) el *crimen* tomado estéticamente, desmoralizado, se liga junto al arte que le es contemporáneo a la noción de “desinterés”, o bien, de “gratuidad”, en el sentido de que, teniéndose por fin sólo a sí mismo, no es medio jamás de la reproducción profana de la vida. Ahora bien, para ello, tampoco debe buscar su lugar en la esfera comunitaria del sacrificio, sino más bien en la peculiaridad irreductible del artista.<sup>140</sup> Baudelaire, naturalmente, lleva este pensamiento a su conclusión: “un dandy nunca puede ser un hombre vulgar. Si cometiera un crimen, es posible que no cayera en desgracia; pero si ese crimen proviniera de un origen trivial, el deshonor sería irreparable. Que el lector no se escandalice de esta gravedad en lo frívolo, y que recuerde que hay grandeza en todas las locuras, fuerza en todos los excesos”.<sup>141</sup> 2) la desmoralización del crimen, como muestra Foucault en *Los anormales*, se aplica sobre una división de castas, en razón de la cual sólo aquel que *nada necesita* puede cometer un crimen sin fin, gratuitamente, o bien, como fin en sí mismo. El pobre, por así decir, sólo mata por su comida como el animal. Junto y aun antes de esta elevación del acto criminal que se lee en De Quincey y que acompaña el desarrollo del *género policial* que nos pone frente a una zaga de “supercriminales-artistas” por encima del término medio (paralelamente, el “detective” se pone por encima del mero policía, de modo que entre detective y criminal hay como una relación de congenialidad típicamente decimonónica), se ha operado en los discursos como una suerte de banalización de la violencia ligada a las clases desposeídas, se ha ocultado el tinte heroico estilo “*Robin Hood*” que enaltecía las rebajadas gestas del populacho y se ha negado a sus muertos todo *cartel* y dignidad. Caída del ámbito sagrado, la violencia elemental de su exceso no encuentra en el mundo más lugar que el crimen, el bajo fondo bestial de la ciudad del hombre, sea como dice Nietzsche que debió refugiarse “en el mundo de las tinieblas y degenerar en culto secreto”,<sup>142</sup> sea que ha encontrado en la criminalidad exuberante una

---

<sup>139</sup> Cfr. RIMBAUD, A., *Una temporada en el infierno*, Andrómeda, Buenos Aires, 1992

<sup>140</sup> Cfr. DE QUINCEY, TH., *El asesinato considerado como una de las bellas artes*, Espasa, Madrid, 2000

<sup>141</sup> BAUDELAIRE, Ch., *Salones y otros escritos sobre arte*, La balsa de Medusa, Madrid, 1996, “El pintor de la vida moderna”, pag. 378

<sup>142</sup> NIETZSCHE, F., *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires, pag. 104



salida imperiosa, como la fibra más delgada que revienta con la presión del aire comprimido: “pronto, un crimen. Que caigo en la nada. De parte de la ley humana”.<sup>143</sup>

\* \* \*

En suma, la emergencia de toda calificación política equivale al nacimiento y a la muerte, como en un rito iniciático o un bautismo de fuego que implica un fogueo previo: “es preciso arrebatarse al hombre sus propias fuerzas para darle otras que le sean extrañas, y de las cuales no puede hacer uso sin el auxilio de otro. Cuanto más muertas y destruidas estén esas fuerzas, más grandes y duraderas serán las adquiridas, y más sólida y perfecta será la institución; de modo que, si cada ciudadano no es nada, no puede nada sin todos los demás”.<sup>144</sup> Muerte de la existencia previa, nacimiento de la vida comunitaria. La política ocupa el umbral para invertir los términos— la comunidad de la muerte nace a la vida comunitaria, muriendo. De este modo la comunidad política se erige como un triunfo sobre la muerte; que supone un morir a esa muerte previa, para nacer a una especie de existencia póstuma. La vida, en cierto modo, gana un valor condicional (si soporta la muerte como don comunitario *además es humana*): “¿qué es este vínculo incomparable para el que el derecho romano no consigue encontrar otra expresión que la muerte? La única respuesta posible es que lo que está en juego en este ‘vínculo incomparable’ es la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político. Todo sucede como si los ciudadanos varones tuvieran que pagar su participación en la vida política con una sujeción incondicionada a un poder de muerte”.<sup>145</sup> Así habla un verdadero patriarca: “¿o es que ignoráis que cuando fuimos bautizados en Cristo Jesús, fuimos bautizados en su muerte? Fuimos, pues, con él sepultados por el bautismo en la muerte, a fin de que, al igual que Cristo fue resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros vivamos una vida nueva?... sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de pecado y cesáramos de ser esclavos del pecado. Pues el que está muerto, queda liberado del pecado”.<sup>146</sup>

*La Ciudad de Dios* de Agustín nos da el más monumental de los ejemplos. Ésta se yergue por todos lados donde habitan los hombres, pero no se confunde con la *ciudad del hombre*, a la que está relativamente superpuesta. Ocupan el mismo ámbito y traban una relación alter-nante. Jamás se tocan, pero están abiertas, volcadas una sobre otra. No obstante, en una contigua región espacio temporal dos hombres cualesquiera pueden habitar ciudades distintas. El “extranjero” es el vecino, o el familiar y aún para el *ciudadano de la carne* resulta posible ser

<sup>143</sup> RIMBAUD, A., *Una temporada en el infierno*, Andrómeda, Buenos Aires, 1992, pag. 20.

<sup>144</sup> ROUSSEAU, J. J., *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993, pag. 40

<sup>145</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 117

<sup>146</sup> SAN PABLO, “Epístola a los romanos”, en *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Madrid, 1976, 6.15.

extranjero en relación consigo mismo. El hombre que reniega de la Ley se asume a sí mismo como principio de la acción, y un segundo después se pierde: el lujo se hace necesidad y el hombre se bestializa. Lo mismo que para Platón, el liberalismo conduce a la tiranía, es decir, a la esclavitud. Para *saltar* de un mundo a otro es preciso una *conversión*, un bautismo, de un lado, que es como morir a una ciudad (a una manera de vivir que es muerte) para nacer a la otra, y del otro, una *caída*, o una recaída, que es como volver a morir o morir dos veces: “ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida”.<sup>147</sup> Los giros que implican el desplazamiento de un ámbito a otro no son los del mero movimiento espacial, frente a los cuales los hombres permanecerían tan rezagados como Aquiles detrás de la tortuga, sino los del nacer y del morir, que no se identifican con el nacer y el morir de la vida natural, pero refieren a ellos como a la fuente de su sentido. Son las maneras de hacerlo, mucho más que el hecho en bruto, inexpresivo, lo decisivo en este punto. Las maneras de vivir están en tela de juicio, *son* la tela del juicio. Y al respecto habrá mucha tela que cortar.

---

<sup>147</sup> SAN PABLO, “Epístola a los romanos”, en *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Madrid, 1976, 6.15.

## IV- El infierno de Hobbes y el teatro de la potencia

cuando se está seguro de que existen causas para todas las cosas que han sucedido y van suceder, es imposible para un hombre, que continuamente se propone asegurarse a sí mismo contra el mal que teme y procurarse el bien que desea, no estar en perpetuo anhelo del tiempo por venir. Así que cada hombre, y en especial los más previsores, se hallan en situación semejante a la de *Prometeo*. En efecto, *Prometeo* (que quiere decir el *hombre prudente*) estaba encadenado al Monte *Cáucaso*, en un lugar de alta perspectiva, donde un águila, alimentándose de sus entrañas, devoraba en el día lo que era restituido por la noche. Así, el hombre que avizora muy lejos delante de sí, preocupado por el tiempo futuro, tiene su corazón durante el día entero amenazado por el temor de la muerte, de la pobreza y de otras calamidades, y no goza de reposo y de paz para su ansiedad, sino en el sueño.

Este perpetuo temor que siempre acompaña a la humanidad en la ignorancia de las causas, como si se hallara en las tinieblas, *necesita tener por objeto alguna cosa*.<sup>1</sup>

Hay un fantasma del miedo que Hobbes pretendía conjurar con otro fantasma, monstruoso y bíblico —la Biblia es un bestiario incomparable—, que no quedaba rezagado en cuanto a su poder de convocación ante la muerte y sus mil terrores. Atrapado en la lógica especular de la conjura, el fantasma no cede, al contrario, *idealiza* a los conjurados. Pero ¿alguna vez fueron otra cosa los conjurados?

Recordemos la referencia etimológica del término “persona” con que Hobbes da inicio a su argumentación política: máscara, antifaz, disfraz, etcétera, “tanto en los tribunales como en el teatro”. Primero en los teatros, dice, después en los tribunales. Podría haber dicho también que los tribunales se montan sobre los teatros. Lo dijo, en verdad, con otras palabras.

*La tiranía del rostro humano*, por usar una muy bella expresión con la que Thomas de Quincey quería expresar algo difícil de decir —en un acto de confesión sin precedentes, que desnudaba la miseria atroz de su presidio—, mortificaba a Hobbes de una manera particularmente insidiosa. El hombre tenía miedo, pero tenía miedo del hombre. Uno —cientos— al que adivinaba y leía como en los pliegues de sus propias intenciones. Entre mueca y mueca, la mueca: *el hombre es lobo del hombre* bajo una mascarada de inocencia.

El infierno de la naturaleza, según Hobbes, era el hombre por naturaleza, afuera, sin ley, o en los intersticios de la ley, en el espacio del derecho:

Hobbes era perfectamente conciente de que el estado de naturaleza no debía ser considerado necesariamente como una época real, sino más bien como un principio interno al Estado, que se revela en el momento en que se le considera como ‘si estuviera disuelto’... La exterioridad —el derecho de naturaleza y el principio de conservación de la vida propia— es en verdad el núcleo más íntimo del sistema político, del que éste vive, en el mismo sentido en que, según Schmitt, la regla vive de la excepción.<sup>2</sup>

El problema, porque hay un problema y es ciertamente *duro*, según parece, comenzaba con una comparación ejemplar, hombre a hombre, teñida por una sospecha de igualdad. Cuando

<sup>1</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 87. (Cursivas nuestras)

<sup>2</sup> AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998, pag. 52

se trata de repartir, del *nómos* comunitario, la igualdad dejaría a todos con poco, aun suponiendo una soberana abundancia. Si a esto se le agrega una memoria germinal, mamada directamente de la fuente de todos los conflictos que el psicoanálisis explica de una manera chusca, junto a un gemelo del miedo, se puede asistir al nacimiento de un fantasma terrible. Suma de bestia cruel y de máscara suave, la *insociable socialidad* del hombre, el abrazo que mata, ya estaba bien pensado en Inglaterra antes de que se convierta en *habitus* de cierto pensamiento, palabra, obra y omisión. Las más de las veces presupuesto invisible de casi cualquier cosa. Las menos... los hombres quedan como hipnotizados, incapaces de decir *esto es así* o de otra manera. Según dice Elías Canetti:

Entre los pensadores no vinculados a una religión, sólo los que piensan con suficiente radicalidad pueden impresionarme. Hobbes es uno de ellos; en la actualidad, lo considero el más importante. Sólo pocos de sus pensamientos me parecen correctos (...) ¿Por qué entonces su representación me impresiona tanto? ¿Por qué me complacen sus pensamientos más falsos, con tal que estén formulados con la suficiente radicalidad? Creo haber encontrado en él la raíz espiritual de aquello contra lo cual quiero combatir más que nada... Él sabe qué es el miedo; su cálculo lo revela. Todos los que vinieron después, y provenían de la mecánica y la geometría, tan sólo prescindieron del miedo; así el miedo debió refluir nuevamente hacia la oscuridad, desde donde continúa actuando, sin estorbos e innominado.<sup>3</sup>

Los que se deciden por la última opción, los enemigos de Hobbes, finalmente, con una resolución más emotiva que intelectual, en algún momento tienen que explicar siquiera cómo se pudo concebir algo así, o bien salir —o entrar— a buscar los causales de la caída y de la recaída a que asistimos cada día. Echando una culpa o dos culpas, velando con un manto jurídico una mascarada del teatro. Montando la solución sobre el problema, como el que tira la murga debajo de la alfombra.

## A- La máscara de la venganza

*De la igualdad procede la desconfianza.*—subtitula Hobbes—. *De la desconfianza la guerra*”, como una *disposición* que surge de la “anticipación” de la disposición del otro:

dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por el medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido.<sup>4</sup>

Nótese que la desconfianza mutua para Hobbes es un *dato* y como tal habrá de rastrearlo en la constitución natural del hombre. Antropología y estética; Hobbes piensa radicalmente el derecho. Puede observarse, por otro lado, que todo este discurso se desarrolla en el registro de lo *posible*, ni más ni menos que como un catálogo minucioso de las posibilidades humanas en

<sup>3</sup> Texto citado por ESPOSITO, R., en *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 53.

<sup>4</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 101

tanto que permanecen ocultas: “dialéctica especular del ocultamiento— por la cual, la imagen que cada antagonista tiene del otro *debe* ser un simulacro”.<sup>5</sup>

El “autor” de las acciones, presente o *representado*, nunca se revela (su intención privada), en lo inmediato de su aspecto (actor, persona), sino mediante *signos* exteriorizados y sujetos a exégesis privadas: “hay representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas; hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de incertidumbres. Nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas... es una especie de diplomacia infinita de rivalidades que son naturalmente igualitarias”.<sup>6</sup> ¿No es la diplomacia el arte de las superficies? ¿De ganar guerras sin librarlas, apalabrando hasta nuevo aviso a las partes? Un abanico que oculta el rostro cuando se despliega: “lo *cierto* de la máscara, dice Canetti, su ser distinto, está cargado de incertidumbre. Su poder descansa en que se la conoce con precisión, sin saber jamás qué contiene”.<sup>7</sup>

La máscara implica la escenificación liminar de una potencia. Suspendingo la agresión, haciéndola ingresar en el registro de la gesticulación. Manifestación de fuerza, como las *pruebas nucleares* en el desierto y las danzas de las comunidades guerreras.

Así, dice, se anticipa no tanto al otro sin más, como a su *disposición* violenta. Esto es lo que pone al hombre en el camino de la desconfianza mutua. Donde lo único “mutuo” posible, “cuando no existe un poder capaz de imponerse a todos ellos”, es la guerra.<sup>8</sup> La guerra contra la muerte que acomuna a los gladiadores, cara a cara, en el momento previo al conflicto: “los hombres están esencialmente ‘en contra’: desde siempre y para siempre ‘en la posición de los gladiadores que se apuntan con las armas y se miran fijamente’”.<sup>9</sup>

En efecto, la guerra es una forma de socialidad, acaso negativa— pero la guerra se hace *con* y *contra*.<sup>10</sup> Dicho esquemáticamente, “contra” es una modalidad de “con”, primera temporal y lógicamente. Precede a todas las relaciones, pacíficas y de las otras, más convocante cuanto más se sustrae. Pues como muestra Francis Ford Coppola en su magnífica *Apocalipsis now*, la espera de la guerra, el tiempo entre batalla y batalla, es la verdadera desesperación del guerrero. La guerra que se anuncia y se suspende. Y que en Hobbes antepone su medida a toda posición que huelgue la desmesura y demore la efectuación de su anuncio. La relación humana

---

<sup>5</sup> Cfr. BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1985

<sup>6</sup> FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, pag. 89.

<sup>7</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, “El personaje y la máscara”, pag. 373.

<sup>8</sup> “si entre los hombres hubiera efectivamente distancias visibles, manifiestas y claramente irreversibles, es muy evidente que por eso mismo la guerra quedaría bloqueada de inmediato... La diferencia pacífica.” FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, pag. 88.

<sup>9</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 63.

<sup>10</sup> “potencia de muerte generalizada a tal punto que se convierte en el único vínculo que asimila individuos por lo demás separados e independientes.” ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 62.

fundamental es así la de “enemigo-enemigo”.<sup>11</sup> Esta es como la *forma* hueca de la relación humana, y el hueco, también, por el que toda relación se abisma, suspendida en la punta de su posibilidad extrema. Como si toda otra modalidad tuviese que apoyarse y restringirse en virtud de ella: “se puede decir que toda la antropología hobbesiana está construida sobre la base de este principio inamovible: ‘los hombres, por natural pasión, se inclinan a la ofensiva recíproca.’”<sup>12</sup>

Y es que una *mala* disposición hacia el otro parece encontrar su germen en la naturaleza, es decir, en la “necesidad”, en este caso, de la conservación animal del hombre, mucho antes que en la existencia sustantiva de un otro: “por consiguiente siendo necesario, para la conservación de un hombre, aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también”.<sup>13</sup> Como si un signo cualquiera de amistad tuviese que leerse en verdad como un *amicum agere*, como una máscara: “por ello quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho, que nunca debió abandonar, de defender su vida y sus medios de subsistencia”.<sup>14</sup>

A pesar de él, pues, amigo-enemigo, y más allá de su sustantiva existencia como otro, *soy* y *seré* en una referencia indeterminada hacia algo que se anuncia como la posibilidad de un estrago, y que se determina, *para mí*, en cada caso, como “signos”: “estos signos son o bien meras palabras o simples acciones; o (como a menudo ocurre) las dos cosas, acciones y palabras”, ahora bien, “nada se rompe tan fácilmente como la palabra de un ser humano”.<sup>15</sup>

En la máscara del otro el hombre refracta su poder suspendido y en la suya propia insinúa y enseña ese poder. Cara a cara, los gladiadores sólo retroceden ante la concepción de lo que ellos mismos son capaces. Y en el espejo quebrado de la identidad, la propia potencia se multiplica por mil, por cada uno de los gladiadores posibles. Sobre este punto, teatral y fantasmagórico, Hobbes es meridiano desde la introducción del *Leviatán*: “existe un dicho acreditado según el cual la *sabiduría* se adquiere no ya leyendo en los *libros* sino en los *hombres*... Pero existe otro dicho más antiguo, en virtud del cual los hombres pueden aprender a leerse fielmente uno al otro si se toman la pena de hacerlo; es el *nosce te ipsum, léete a tí mismo*”.<sup>16</sup> Hay en la pura economía de mi autoconocimiento una referencia en hueco hacia el otro que me desbarata: “es lo otro que nos constituye como sujetos infinitamente separados de nosotros

---

<sup>11</sup> “Esto quiere decir que la relación que une a los hombres no es la de amigo y enemigo, ni de enemigo y amigo, sino de enemigo y enemigo, dado que cada amistad temporaria es un instrumento –‘las amistades son buenas, esto es, útiles- para la gestión de un vínculo social posible, es decir, el de la enemistad.’” ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 64.

<sup>12</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 63.

<sup>13</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 101

<sup>14</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 112

<sup>15</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 108

<sup>16</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 4

mismos.”<sup>17</sup> Nietzsche no dice otra cosa cuando invierte la fórmula de Terencio “mi pariente más próximo soy yo”, volcándola como “cada uno es para sí mismo el más lejano”.<sup>18</sup> Soy él que lee y, también, el objeto de lectura exteriorizado, “el golpe y la mejilla”, como escribía Baudelaire. Se trata así de un *nosotros* que no surge de una sumatoria de *yoes* personales, autosuficientes, sino de la resta o del resto irreductible de extrañeza que socava la posición de la identidad singular, un *nos-otros* alojado en la concavidad de la conciencia, volcada hacia el exterior, cuya oclusión sólo es una mascarada de suficiencia. En otras palabras, el “para mí” de la razón práctica se recorta del “contra otro”, en el mismo acto de escisión. Pero en el dirigirse a sí mismo, en la *autorreferencialidad* propia del *yo*, en el movimiento centrípeto de la conciencia *de sí*, la certeza singular estalla en una pluralidad parcial que empuja la solidez de la primera persona, el *subjectum*, fuera de sí, llevando al *autor* de la propia vida a buscar su verdadera *potencia de ser* en el actor superficial que él *impostata*, para darle, en el medio de un infierno de actuaciones entramadas, una determinación firme. El hombre tiene que parecer lo que no es para afirmarse a sí mismo frente al *pathos* que lo socava. Una actitud extrema ante la posibilidad extrema: “lo que nos vincula y enfrenta con algo que ya está dentro de nosotros... Este algo que sentimos nuestro es precisamente el miedo... Del miedo provenimos — Hobbes cuenta en su autobiografía latina que la madre se atemorizó tanto de la amenaza de invasión española que dio a luz dos gemelos, él mismo y el miedo— y al él arribamos como a su más íntima morada. ¿Qué puede significar ser ‘mortales’, sino que somos sujetos del — pero sobre todo *estamos sujetos al*— miedo?... Hobbes lo dice con claridad glacial: ‘Cada uno, en efecto, está llevado a desear lo que para él es bueno, o a huir de lo que para él es malo, sobre todo del máximo de los males naturales, que es la muerte’.”<sup>19</sup>

El *asunto* en Hobbes, consiste en esquivar infinitamente el asunto, el bulto, lo pesado que hay entre nosotros, la muerte posible, cuando se toman las cosas que nos conciernen por su nombre y en voz alta. Desde esta perspectiva, resulta insuficiente definir la “guerra hobbesiana” a la manera de Foucault, como una guerra que *en verdad no ocurre*.<sup>20</sup> Como el discurso

---

<sup>17</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 59.

<sup>18</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 22. Cfr. VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003, “Crepúsculo del sujeto”, pag. 324 y ss.

<sup>19</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 55.

<sup>20</sup> Cfr. “Y poco importa que lo que desencadene la serie sea un cálculo implícito, una relación de violencia o un hecho natural; poco importa que el miedo genere una diplomacia infinita, ya sea el miedo a un cuchillo en la garganta o al grito de un niño. de todas maneras, la soberanía está fundada. En el fondo, todo sucede como si Hobbes, lejos de ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica, como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía. En el *Leviatán* hay todo un frente del discurso que consiste en decir: poco importa que nos batamos o no, poco importa que hayamos sido vencidos o no; de todas maneras, en el caso de los vencidos actúa el mismo mecanismo que encontramos en estado natural, en la constitución del Estado e, incluso, con toda evidencia, en la relación más tierna y natural, es decir, la que existe entre los padres y los hijos. Hobbes hace que la guerra, su existencia, la relación

des-historizador que obnubila una guerra *de hecho*, histórica,<sup>21</sup> que de hecho no ha concluido, pues el orden social (y el discurso legalista que lo convalida), no sería más que su sanción (y entonces habría que pensar en una *desigualdad*, la de los *bandos*, que la ley escrita y su escenificación teórica no dejan salir a flote.)<sup>22</sup> Como un discurso “ciego” a la historia, en la misma línea de la crítica humeana, cegado por motivos histórico-políticos que saltan a la vista.<sup>23</sup>

La guerra, sin embargo, para existir, como dice Serres, debe hacerle la guerra a *otra* guerra. Este es el terreno hobbesiano, la arena que amenaza con tragar su discurso: *la muerte común, el infierno de las posibilidades desatadas*. Una guerra que nunca se declara, irrecomenzable y siempre vigente. Sin bandos, ni sujetos jurídicos: “cuando todos luchan contra todos no hay estado de guerra, sino violencia, crisis pura y desencadenada, sin posible final”.<sup>24</sup>

La conservación de *sí mismo* conduce al dominio de los otros: “la vida – primera necesidad– sólo puede asegurarse acumulando poder —la primera pasión—. Pero sólo a expensas de los demás puede acumularse poder: a costa de *su* vida.”<sup>25</sup> Se trata de una socialidad pre-jurídica, pero que ya implica la apertura de los juegos de poder, antes que la tranquila afirmación de la individualidad, y que el estado de derecho asumirá para poner coto, más que para agregar valor: “en definitiva, dice Esposito, el miedo está en primer lugar. Siempre llega antes. Es lo *terriblemente originario*”. La *anticipación* es como su antídoto siempre insuficiente y a la vez su resultado. De hecho, el *miedo*, pasión antes que facultad, principia y motoriza el uso de la facultad práctica *por excelencia*, la previsión y la anticipación:

el instinto de conservación es otra modalidad, ‘afirmativa’, de declinar el mismo miedo a la muerte: tememos a la muerte porque queremos sobrevivir. Pero queremos sobrevivir justamente porque tememos a la muerte. Ya Leo Strauss había relacionado esta primacía lógico-histórica del miedo a la muerte respecto de la voluntad de supervivencia con la circunstancia de que es posible identificar un *summum malum*, pero no un *summum bonum*, dado que el ordenamiento de los bienes no tiene un límite real: “Por este motivo Hobbes prefiere la expresión

---

de fuerzas efectivamente manifiesta en ella sean indiferentes a la constitución de la soberanía. La constitución de la soberanía ignora la guerra. Y ya haya guerra o no, esa constitución se produce de la misma manera. En el fondo, el discurso de Hobbes implica cierto ‘no’ a la guerra.” FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, pag. 93 y s.

<sup>21</sup> Cfr. “El discurso filosófico jurídico de Hobbes fue una manera de bloquear ese historicismo político que era, en consecuencia, el discurso y el saber efectivamente activos en las luchas políticas del siglo XVII.” FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, pag. 108.

<sup>22</sup> Cfr. “Para los filósofos y juristas, es forzosamente el discurso exterior, extranjero. Ni siquiera es el discurso del adversario, porque no discuten con él. Es el discurso obligadamente descalificado, que se puede y se debe mantener a distancia; precisamente porque hay que anularlo como un elemento previo, para que pueda comenzar por fin –en el medio, entre los adversarios, por encima de ellos– como ley, el discurso justo y verdadero.” “Tenemos que defendernos de nuestros enemigos porque en realidad los aparatos del Estado, la ley, las estructuras de poder no sólo no nos defienden de ellos sino que son instrumentos mediante los cuales nuestros enemigos nos persiguen y nos someten.” “En el fondo, el cuerpo social se articula en dos razas. Esta idea, la de que la sociedad está recorrida de uno a otro extremo por este enfrentamiento de razas, se formula en el siglo XVII y será matriz de todas las formas bajo las cuales, de allí en adelante, se buscarán el rostro y los mecanismos de la guerra social.” FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000, pag. 63 y ss.

<sup>23</sup> Cfr. HUME, D., *Ensayos políticos*, “Del contrato original”, Tecnos, Madrid, 1994

<sup>24</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 29

<sup>25</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag., 64.



negativa ‘huir de la muerte’ a la expresión positiva ‘conservar la vida’”: porque advertimos la muerte y no la vida (...) porque tememos infinitamente a la muerte, mucho más de lo que deseamos la vida.”<sup>26</sup>

Hasta la guerra para existir surge del cálculo previsor cuya fuente es el miedo. Y al miedo hay que retornar como punto de partida para toda posibilidad humana. Que el temor del mal sea anterior o *mayor* que el deseo del bien, esta orientación singular de la antropología hobbesiana, determina la prioridad de la enemistad (del que atentaría contra mi vida) respecto de la amistad (que la beneficiaría). Pero a la vez la hace posible y la funda. La guerra, en tanto, supone ya la bipartición entre amigos y enemigos, en suma, la política y la distribución de los valores de la vida. El infierno hobbesiano del *todos contra todos* es el presupuesto suspendido de la política, que es como un llegar a la paz finalmente tras un doble rodeo complementario: un rodeo a través de la *diplomacia* que sustrae otro rodeo a través de la muerte.

Una diplomacia previa significa que las hostilidades cesan antes de que cese la condición de enemistad. El presupuesto de un acuerdo es la posibilidad concreta de llegar a él desde las diferencias que hacen al conflicto. Si se parte de la amistad, entonces no hay nada que acordar: la mesa de diálogo es el espacio de una polémica que sólo *puede* resolverse. Así la amistad no se opone estrictamente a la enemistad, ni ocupa si quiera un mismo rango conceptual, sino que es la resultante de su limitación y formalización jurídica. El hombre *tiene* que hacer *política* porque *puede* hacerla. Para sobrevivir *debe* trabar contacto con otros y a la vez *puede* moderarlo. Como su vida está implicada en la vida de los otros y los otros en la suya, ya está abierto y *en peligro*. La moderación supone una relación previa. El contacto con los otros, en la forma hueca e incierta de su posibilidad, es lo que siempre está *dado*.

La *política* es un amañamiento de la relación, un espacio montado sobre la tierra, sobre el infierno del *ser-con* de los hombres, y por lo tanto, un encogimiento de las posibilidades naturales. Pues, como ha notado Esposito, consagrando una zona que expulsa de sí el infierno, también corta el lazo. Desactiva el *vínculo*. No sólo porque si *yo* renuncio al dominio de otro, renuncio a mí, en cierto modo, a mi poder, sino también porque todo “con” se levanta sobre un “contra” constitutivo: “no es casualidad que Hobbes vea en la guerra —no necesariamente librada, pero siempre latente— la ‘condición’ misma, el ‘tiempo’ del género humano, respecto del cual la paz no es sino una excepción, un paréntesis, un ‘contratiempo’.”<sup>27</sup>

Entonces aquí la noción de la “anticipación” se vuelve importante, y la virtualidad o facticidad de la guerra pasa a un segundo orden. La “anticipación” es temporal y lógicamente anterior al hecho, y se mantiene en el plano de lo posible. Lógicamente, *anticipar* es actuar con arreglo a lo posible. Temporalmente, con arreglo a lo aún no ocurrido. Hobbes no ha fundado

<sup>26</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 55.

<sup>27</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag., 64.

la contingencia de la vida social del hombre en la necesidad de la naturaleza, sino que la ha corrido hasta ella, quedando la vida política como una restricción de aquella. La naturaleza humana es la contingencia y como tal la comunidad de las potencias humanas cuya extrema pronunciación es la muerte. Pero ¿cómo es posible que la situación límite, el contacto extremo, sea el modelo de toda relación?

La muerte es el límite de las posibilidades, pero también la posibilidad llevada al límite. De este modo, anticipar es sobrevivir. Ya que uno no podría esperar el desencadenamiento de lo fatal para cerciorarse de que la muerte era posible. *Ser mortal*, o político, implica tener la muerte entre los ojos. Para Hobbes, de este modo, queda ligada necesariamente al cálculo práctico de posibilidades la concepción de la posibilidad límite y la toma de recaudos previos. De este modo lo posible o indeterminado toca el ámbito de la *necesidad* o de la naturaleza. Pues este carácter indeterminado del miedo, en el sentido de ser *una posibilidad* que uno no puede dejar de considerar (como la posibilidad de morir de hambre *hace necesaria* la provisión libre del alimento), configura el tiempo de la vida humana: “la noción de *tiempo* debe ser tomada en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz”.<sup>28</sup>

Pero, ¿cuál es este tiempo de paz? La “seguridad de lo contrario” se hallaría naturalmente regulada por una “hermenéutica” de los signos externos determinada por la misma pasión beligerante contra la que quiere asegurarse. Se *lee* al otro porque se teme y esa lectura no trae nunca la tranquilidad buscada. Así salen o entran a escena “motivos insignificantes, como una palabra, una sonrisa, una opinión distinta, como cualquier otro signo de subestimación, ya sea directamente en su persona o de modo indirecto en su descendencia, en sus amigos, en su nación, en su profesión o en su apellido”.<sup>29</sup> El hombre hobbesiano se encontraría por naturaleza de un modo análogo a como lo está nuestro servicio meteorológico, ante un “estado” previsible de catástrofes que pese a una anticipación constante, nos sorprende lo mismo. El tiempo de la paz, como hemos citado, es excepcional, “pues el régimen de vida de los hombres que antes vivían bajo un gobierno pacífico, suele degenerar en una guerra civil”.<sup>30</sup> Este “soler”, esta tendencia a degenerar, debe leerse ya como un signo de disposición o a lo sumo de *pre-disposición* bélica que recorre o socava el estado pacífico en el sentido antes citado. De donde

<sup>28</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 102

<sup>29</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 102

<sup>30</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 104

resulta que, o bien la temporalidad pacífica no encuentra su forma propia (uno nunca dejaría de anticipar), y así es nada más como esa calma que precede a las catástrofes, la expectativa del combatiente ante la eventualidad de la lucha, o bien es la suspensión fáctica de la guerra, y así es nada más que el silencio de los cementerios, la paz que surge de las carnicerías y sólo existe en virtud de este cesamiento. Así el hombre “cuando emprende una jornada, se procura armas y trata de ir bien acompañado; cuando va a dormir cierra las puertas; cuando se encuentra en su propia casa, echa la llave a sus arcas; y todo esto aun sabiendo que existen leyes y funcionarios públicos armados para vengar todos los daños que le hagan. Qué opinión tiene, así, de sus conciudadanos, cuando cabalga armado; de sus vecinos, cuando cierra sus puertas; de sus hijos y sirvientes, cuando cierra sus arcas?”<sup>31</sup> Ni entre los *proprios*, en la intimidad hogareña, encuentra el hombre un tiempo de paz específico, una hospitalidad que no se tiña de hostilidades, como los espejos de Aristóteles se tiñen de una tonalidad rojiza cuando se contemplan las mujeres indispuestas. Esto alienta el carácter *sinistro* de la situación humana en cuanto tal. El tiempo de la vida humana y el tiempo meteorológico, el tiempo-catástrofe, en su modalidad disruptiva, se parecen: *el hombre es el trueno del hombre*, podríamos decir. Amenazada está la vida con sólo ser humana, y como no faltan signos que la convaliden, autores como Canetti han zanjado la relación entre poder, supervivencia y *paranoia* de una manera indisoluble: “no se podrá rechazar la suposición de que detrás de cada paranoia, como detrás de cada poder, se halla la misma tendencia profunda: el deseo de barrer a los otros del camino, para ser el único, o en la forma más atenuada y admitida a menudo, el deseo de servirse de los demás para que con su ayuda uno llegue a ser el único”.<sup>32</sup>

En tanto que modo temporal de existencia la “previsión” siempre ha definido al hombre frente al animal o al bárbaro. Ahora bien, si hemos dicho que el “contra” es una modalidad, fundamental, del “con”, paralelamente, hay que decir que la “anticipación” es una modalidad, fundamental también, de la “previsión”: ésta es el modo en que el hombre se relaciona técnicamente con el mundo, con los entes o bienes en general, de cara a la supervivencia, el interés, el propio beneficio. Veamos ahora en qué sentido decimos que la “anticipación” como modo de previsión peculiar es a la vez fundamental en tanto específico de un estado de guerra originario o infernal.

La “anticipación” es el modo en que el hombre se relaciona previsoramente con el hombre, bajo la certeza de que, a la vez, el otro también prevé. Así pues, la anticipación es como un modo de previsión duplicada y especular, que como toda relación especular tiende y se proyecta al infinito: *yo me cuido de algo que a la vez se cuida de mí, de modo que en mi cuidar-*

---

<sup>31</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 103

<sup>32</sup> CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997, “Poderío y paranoia”, pag. 409 y ss.

*me va implicado su cuidado que a su vez implica el mío*, etc. Contacto extremo y a la vez virtual. Es la forma pura e *inmotivada* de la venganza. Anticipar la violencia del otro no es otra cosa que esto: *vengarse por adelantado de un ultraje posible*. Es el combustible del deseo y el poder que encuentran así su desarreglo en la naturaleza humana que dista de ser un modelo ejemplar que aún regiría como inalcanzable: “así hallamos en la naturaleza del hombre tres causas principales de discordia. Primera, la competencia; segunda, la desconfianza; tercera, la gloria”. He aquí el *triángulo maldito* de la pasión, por así decir, que hace a Hobbes odioso *en lo que tiene de verdadero*, como dice Rousseau, pues nos hace odioso al hombre mismo en su verdad: “es una pasión tan inherente a la naturaleza del hombre... que hacer de ello un pecado, sería convertir en pecado, también, el hecho de ser hombre.”

En mi necesidad de sobrevivir hay una referencia violenta hacia el otro y viceversa, que el cálculo no sólo no puede desestimar, sino que, movido por el miedo hacia la práctica de prever, vuelve como obsesivamente, como una vieja carcoma, y no termina de ser resuelta como un medio instrumental, que no asusta o preocupa más, al fin, como si fuera un asunto resuelto. Y es que de los objetos del mundo soy soberano, con las manos o con los ojos, y en mi previsión, es ínfimo el cálculo de su resistencia a mi deseo. Pero el otro desbarata mi soberanía en cuanto posiblemente desea lo que yo tengo o tiene lo que yo deseo: “porque los poderes divididos se destruyen mutuamente uno a otro”.<sup>33</sup> Como dice Rousseau: “no se puede negar que Adán fue soberano del mundo, al igual que Robinson lo fue de su isla mientras estuvo sólo.” Ahora bien, contrariamente a la hipótesis rousseauiana, el hombre se determina antropológicamente por el miedo, es decir, por el otro. El hombre es un *ser-con*, que debe pasar por los otros, como dando un rodeo a través de la muerte posible, para encontrarse a sí mismo vivo al final del día. Así el poder que anticipo *del* otro atenta contra la unidad de mi ser, la duración de mi poder. Su igualdad, que me constituye de este modo, me destituye de una hipotética soberanía individual (pues mi *derecho natural a todo* coincide palmo a palmo con el suyo): “en una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto... existe continuo temor y peligro de muerte violenta”.<sup>34</sup> El hacer anticipado de esta preocupación, pues, no es fehaciente como el acto de tomar un martillo para tapar un agujero, o bien, usando un ejemplo famoso de Rousseau, como no permitirse vender por la mañana la cama que se necesitará por la noche. Previsión sin más. Sólo el otro dominado, maniatado, reducido a medio mío o de otro, a *cosa*, pero sometido al fin, me dejaría *dormir en paz*: “se hace uso de

<sup>33</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 267

<sup>34</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 103

la violencia para convertirse en dueña de las personas”.<sup>35</sup> Evidentemente, la cama (la propiedad) no es el problema para la conciliación del sueño.

El sueño implica bajar la guardia de la propia subjetividad. Exponerse. Así la preocupación jamás cesaría, trascendiendo cualquier objeto determinado de mi deseo. *La anticipación no acaba con el miedo, como la previsión acabaría con el deseo que la motiva, antes bien, empieza con él*: “pero no desaparece, no se reduce, no cede. El miedo *no se olvida*”.<sup>36</sup> La potencia del otro, su posibilidad lógica y su poder concreto de hacer *sobre mí*, no cesa mientras yo no ceso. Toda posición práctica la implica. Si el tiempo del hombre es el de la anticipación de los medios para sobrevivir, estos medios, uno de ellos, necesario, inevitable, eminente, es la disposición bélica para hacer del otro un “medio” de mi supervivencia, por el domino, sobre la base de la posibilidad recíproca, que no se deja reducir a *objeto seguro*. No se puede partir ni de la *amistad*, ni de la *indiferencia*, como de su *resultante geométrico*, la piedad en el sentido rousseauiano. Ni quedan ya, antes de la formación política, criterios naturales de “mesura” y “exceso” en cuanto a las necesidades, de justicia y de virtud, en cuanto a la dignidad: “nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales”.<sup>37</sup> En cambio, el exceso y la violencia son constituyentes del vínculo, es decir, del hombre, y el vínculo, es decir, el hombre, no sobrevive sin ellos o bien apenas sobrevive sin ellos, como una sombra. De donde surge una extraña implicación, un “umbral de indiferencia”, diría Agamben, entre dignidad o virtud (*bios*) y necesidad (*zoé*), tanto como la *amistad* (política) se funda en la *enemistad*, y ésta, otra vez, en la *necesidad* (natural). El propio Hobbes no puede evitar la comparación de esta aciaga situación del hombre, que ninguna previsión zanjaría, con la de las bestias: *el hombre es lobo del hombre* —es el eco que *da cuerpo* a su discurso— y es notable la forma *reflexiva* en que el *definiendum* duplica el *definidum*, en el sentido tratado, según el cual el mismo hombre sólo es tal por su relación *salvaje* con el otro hombre. De este modo, si para Aristóteles *los incontinentes son como los actores del teatro*, el desenmascaramiento equivaldría a *desnudar la vida humana* como tal: *el hombre es un animal que enmascara el animal que él es*. No hay un desarreglo originario, una defraudación de la amistad, un *hybris* que desencadene el eterno ciclo de agresión y venganza. La misma anticipación lo desarticula. Desde *mi* anticipación cada agresión que cometa está justificada por la necesidad, es la respuesta anticipada de la

<sup>35</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 102

<sup>36</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag., 59.

<sup>37</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 104

agresión ajena que, a fin de cuentas, si no llega es porque la he neutralizado, pero en el plano de lo posible se mantiene intacta: “al engendrarse a sí misma, la venganza no se detiene”.<sup>38</sup>

La anticipación es la forma pura de la venganza. Inmotivada por los hechos, preludiada por los gestos. Esta es la guerra pre-política de la que habla Hobbes. La presencia insidiosa, amenazante, siniestra, del otro en el sí mismo, que desbalancea desde siempre la identidad soberana, que hace al hombre constitutivamente menesteroso y pone el “cuidado de sí” al acecho del “cuidado del otro”, ante la convergencia de lo otro que es la divergencia de lo mismo. Mi igualdad con “él” trunca la identidad conmigo mismo, la proyección de mi identidad a través del tiempo que amenaza. E instaura la pasión agonal (desconfianza, competencia, gloria) en el núcleo de mi *foro interno*.

Lo más notable es que Hobbes, en cuanto adhiere a la autonomía del *cogito*, siguiendo a Descartes y a su siglo, desliza ya su imposibilidad práctica y su ruptura interna. Como una inestabilidad que es *la mía propia*: “incluso el mismo hombre, en tiempos diversos, difiere de sí mismo”.<sup>39</sup> Con ello, la mera formulación “*ego cogito cogitatum*” encuentra su traducción pública como “yo soy un enemigo”.<sup>40</sup> La viva voz, para Hobbes, mata al orador. El que confiesa su credo se condena a sí mismo, como piensa Koselleck, en una época de guerras cívico-teológicas, como la nuestra, que no sabe distinguir entre *asesinato, suicidio, guerra y pena capital*. Afirmarse como subjetividad equivale a una declaración de guerra. Exterioriza el vínculo original de enemistad que la máscara personal tenía que mantener en el misterio.

Rousseau ha criticado encendidamente el *quid pro quo* del pensamiento político moderno de raigambre hobbesiana, en el que él mismo ha declinado su pensamiento: poner en el estado de naturaleza lo que se ha visto entre los contemporáneos, particularmente, en cuanto a la *necesidad de la consideración del otro*. Pero la caída “fuera de sí” del hombre rousseauiano, según su pasión centrífuga y dependiente de la mirada ajena, no resulta aplicable a Hobbes en lo más mínimo.

Perfectamente opuesta es su idea de la “presencia del otro en mí”, y simétrica, si se la considera a aquella tan originaria como a esta.<sup>41</sup> Donde la mirada del otro no sería como un

---

<sup>38</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre-Textos, Valencia, 1991, pag. 28

<sup>39</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 131

<sup>40</sup> “cada uno de ellos halla en el fondo de su ser la figura originaria del *primer enemigo*.” ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 65.

<sup>41</sup> Y en verdad, sería lo más consecuente con la noción rousseauiana de *perfectibilidad* de la naturaleza humana, en el sentido de que el hombre carecería de inmediato de una identidad sustancial consigo mismo. Dice Esposito: “La representación no puede representarse a sí misma, sino siempre a otra cosa: ya de esta manera la presencia originaria es alterada, descentrada, separada de lo que es. Condenada a la diferencia, y en consecuencia, negada en su identidad. Esta es la lógica del discurso rousseauiano. Pero se trata de una lógica que carga con una evidente antinomia, que pone a ese discurso en continuo enfrentamiento con el mismo presupuesto de que partía.” Presupuesto que sería, desde el inicio del *Segundo discurso*, que “el origen no se presta a más definición que la que su negación provee por contraste, (luego) habría que concluir que el origen coincide con su no ser tal: en el

*fuera de mí*, “inauténtico”, suerte de degradación de la propia personalidad y autorreferencialidad subjetiva, centrípeta, sino antes bien, como la convalidación fáctica (el signo externo) de su presencia indeterminada en mí. El conocimiento del otro surge de allí, de mi miedo, en tanto me conozco, *intus, et in cute*. Le abre un lugar en mí que me es ajeno y que me enajena.

En suma, no salgo de mí mediante mi menesterosidad respecto del otro, sino que determino mi natural referencia o *apertura*, pues no existe ni la posibilidad remota de un estado de aislamiento del yo que fuera corrompido por una socialidad cualquiera. Así pues, piensa Hobbes, “si la relación es portadora de un peligro mortal, la única salida es suprimirla a través de la institución de un Tercero al que todos se vinculen sin que deban ya vincularse entre sí”.<sup>42</sup>

La vida política, antes de abrirle la posibilidad formal de ser a esta locura de las superficies inestables, por el lujo, la desigualdad, las dignidades mal concebidas o dispensadas, es en cambio la manera de obliterarla. Y a fin de cuentas, la política también es lo que *hace posible* el funcionamiento autónomo de la conciencia: “súbditos... son precisamente aquellos que no tienen nada en común, desde que todo ha sido dividido entre lo ‘mío’ y lo ‘tuyo’: una partición en que nada se comparte”.<sup>43</sup> Si el deseo e interés personal sólo entonces pueden entremetarse y dirigirse al mundo desde la previsión autónoma de mi propia potencia, esto ocurre al precio de disolver el vínculo y su potencial estructuralmente agresivo: el otro es *arrancado* mi fuero interno, por así decir, y sujetado por la ley *de* la espada a prudente distancia, “unificados en la eliminación de todo interés que no sea puramente individual.” Así pues, sólo la forma política que, de algún modo, expulsa al otro de mi cálculo privado (en el amparo de la ley y del temor al castigo), hace posible la autonomía de una subjetividad práctica, por la desactivación del “con” originario.<sup>44</sup> La posición del Estado, paradójicamente, como un suplementario *principium individuationis*.

## B- La máscara de las cosas

El hombre, en adelante, expone *sus propiedades* antes que su vida frente a otros hombres y “pone sus defensas y su seguridad fuera incluso del cuerpo: en las relaciones. Lo que sale o lo que pende o escapa de mí me salva... A pesar de que no tengamos ninguna prueba de ello, ese lazo debió constituir la primera invención de la técnica humana: contemporánea del primer contrato”.<sup>45</sup> La hospitalidad y la hostilidad en su posibilidad absoluta se moderan en esta for-

---

origen no hay sino el rastro de su retiro.” ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 90 y ss.

<sup>42</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 68.

<sup>43</sup> ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 66.

<sup>44</sup> Cfr. “unidad sin vínculo, supresión del *cum*.” ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003, pag. 66.

<sup>45</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 172

ma de exposición atenuada de un bien propio: “por su flexibilidad, que permite al que ella ata grados de libertad, la cuerda, sin embargo, triunfa en libertad sobre el brazo o el palo, que sólo efectúan relaciones rígidas. Al igual que la cabra puede pastar la corona de hierba alrededor de la estaca, en la circunferencia descrita por su soga o ronzal, de igual modo, en un entorno próximo, con manos libres y libertad de acción, va y viene aquel al que sólo la extrema tensión es capaz de bloquear. El derecho marca límites”.<sup>46</sup>

La propiedad, la relación jurídicamente establecida entre los hombres y las cosas, estabiliza las relaciones entre los primeros, aparece, pues, como una garantía de convivencia o supervivencia en términos precisos: “los derechos, porque tratan de causas y reconocen la existencia de cosas, introducen a estas últimas como partes integrantes de la sociedad, así pues, la estabilizan sobrecargando los sujetos, inconstantes, y sus relaciones, lábiles, por medio de objetos pesados”.<sup>47</sup>

Útiles y propiedades, las cosas, están entre los hombres, y a veces los hombres, como los animales, pasan por cosas, por un extraño contagio que surge de la estrecha cercanía: “no existe colectivo humano sin cosas; las relaciones entre los hombres pasan por las cosas, nuestras relaciones con las cosas pasan por los hombres: ese es el espacio un poco más estable que describen los derechos”.<sup>48</sup> Y ellos se destacan uno del otro, considerándolas. Hasta su propia consideración de sí mismos puede surgir, o alimentarse *vanamente*, de ellas. Las cosas también son una máscara y una armadura. Por eso nos representan.<sup>49</sup> Y es así que la noción de *representación*, antes que expresar la *puesta en presencia* de un autor por medio de lo que éste autoriza a su representante, es más bien la retirada o ausencia del mismo mediante *una puesta en escena o en intriga*, una mediación estética, si se quiere, y en verdad, dice Hobbes, hasta “un ídolo o ficción de la mente puede ser personificado, como lo fueron los dioses de los paganos (...) Pocas cosas existen que no puedan ser representadas por ficción”.<sup>50</sup>

Lo interesante de esta lógica especular del desdoblamiento es que por debajo de la máscara el *sujeto* es siempre la posibilidad pura de una violencia *inhumana*, impersonal, sin atributos ni dignidades reconocibles. Una persona es nada más que una máscara. Pero la propiedad ju-

<sup>46</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 174

<sup>47</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 79

<sup>48</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 79

<sup>49</sup> De hecho, para Hobbes, el representante es al representado lo que la propiedad es la propietario: “personificar es *actuar o representar* a sí mismo o a otro; y quien actúa por otro, se dice que responde de esa otra persona, o actúa en nombre suyo (en esos términos Cicerón decía: *Unus sustineo tres Personas; Mei, Adversarii, et Judicis*; yo sostengo tres personas: la mía propia, mis adversarios y los jueces) (...) De las personas artificiales, algunas tienen sus palabras y acciones *apropiadas* por quienes las representan. Entonces, la persona es el *actor*, y quien es dueño de sus palabras y acciones, es el *autor*. En este caso, el actor actúa por autoridad. Porque lo que con referencia a bienes y posesiones se llama *dueño* y en latín, *dominus*, respecto a las acciones se denomina autor. Y así como el derecho de posesión de llama dominio, el derecho de realizar una acción se llama autoridad”. HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 132 y s.

<sup>50</sup> HOBBS, TH., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003, pag. 132 y ss.



rídica establece, estabiliza, los atributos de la *persona*, sus *propiedades* o cualidades diferenciales, constituye a la persona misma. Lo que puede hacer y lo que puede no hacer. Su capacidad de ser “además” *humana*.

De modo que las cosas valorizan a los hombres y a la vez moderan el vínculo competitivo, como un rudimento germinal de las buenas maneras: “compra y venta, junto con todos sus accesorios psicológicos, son más antiguos que los mismos comienzos de cualesquiera forma de organización social y que cualesquiera asociaciones: el germinante sentimiento de intercambio, contrato, deuda, derecho, obligación, compensación fue *traspasado*, antes bien, desde la forma más rudimentaria de derecho personal a los más rudimentarios e iniciales complejos comunitarios”.<sup>51</sup> Si la pasión de sobrevivir de cada uno *en el infierno* sólo es ejercida en el enfrentamiento de los cuerpos, por medio de las cosas que son como *partes de ellos mismos*, el choque no llega hasta su consecuencia fatal: *el contagio, la inversión, la indiferencia*, es decir, *la venganza sin límites*. Pues el intercambio jurídico de cosas le pone un tope a la pasión que subyace. Aun la prenda debida, en caso de no honrarse una deuda, como muestra Nietzsche, aunque revierta sobre el cuerpo del deudor, tiene una limitación que resulta de la equiparación de valores entre lo prometido y la satisfacción sustituta del acreedor por *hacer sufrir* al deudor: dos onzas de carne de su cuerpo, la casa familiar, la hija, lo que sea, *pero no más*. El ensañamiento no puede volverse infinito. No llega a afirmarse como venganza, que es un apetito insaciable e imprescriptible.

El robo de la propiedad, por su parte, se tomará como una afrenta contra la propia vida, pero la substracción de la propiedad no equivale al asesinato, y esto no necesita ser aclarado, aunque sea la matriz interpretativa y ejemplar del crimen y del castigo. Se trata, siguiendo a Locke, de un *asesinato insinuado*, que puede anticiparse, en tanto al no reconocerse la propiedad, se trunca el trabajo de la supervivencia pacífica que hace distinguida la vida en la ciudad de los hombres.<sup>52</sup> *A pequeña muerte, pequeña venganza*. No es otra la enseñanza de la fiesta, su primitiva y mayor certeza: un rodeo a través de la muerte, y un gesto de resurrección al alcance de los supervivientes. Aquí la destrucción se desplaza a las cosas, a los instrumentos. Empiezan así por la destrucción de los bienes, como desandando el camino que hizo posible la moderación del vínculo, el respeto de una vida *ajena*, para alcanzar el umbral del exceso, que pone a los cuerpos unos frente a otros como vida carente de valor, de *propiedades*, en un umbral de indiferencia: “acaso todavía nuestra palabra alemana ‘hombre’ (*Mensch, manas*) exprese precisamente algo de *ese* sentimiento de sí: el hombre se designaba como el ser que mide valores, que valora y mide, como el ‘animal tasador en sí’... ‘toda cosa tiene su precio;

<sup>51</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 91

<sup>52</sup> Cfr. LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Buenos Aires, 1990

*todo* puede ser pagado’— el más antiguo e ingenuo canon moral de la *justicia*, el comienzo de toda ‘bondad de ánimo’, de toda ‘equidad’, de toda ‘buena voluntad’, de toda ‘objetividad’ en la tierra. La justicia, en este primer nivel, es la buena voluntad, entre hombres de poder aproximadamente igual, de ponerse de acuerdo entre sí, de volver a ‘entenderse’ mediante un compromiso— y, con relación a los menos poderosos, de *forzar* un compromiso a esos hombres situados por debajo de uno mismo”.<sup>53</sup> Heidegger complementariamente nos da una etimología que parece resumirlo todo:

no hay que olvidar que la antigua palabra alemana *thing* significa la reunión (coligación), y concretamente la reunión para tratar de una cuestión que está en liza, un litigio. De ahí que las antiguas palabras alemanas *thing* y *dinc* pasen a significar asunto; nombren todo aquello que les concierne a los hombres de un modo u otro, que va con ellos, lo que, consecuentemente, está en cuestión. A lo que está en cuestión lo llaman los romanos *res... res publica* no significa Estado sino aquello que, en un pueblo, de un modo manifiesto, concierne a todo el mundo, que le “preocupa” y que por esto se discute públicamente.<sup>54</sup>

En suma, lo que acontece, si acontece, es la relación entre los hombres, pero estos siempre han dado un rodeo a través de las cosas antes de afianzar un contacto: “la más antigua relación personal que existe, la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por vez primera las personas se *midieron* entre sí... Fijar precios, tasar valores, imaginar equivalentes, cambiar— esto preocupó de tal manera al más antiguo pensamiento del hombre, que constituye, en cierto modo, *el pensar*”.<sup>55</sup>

La opción platónica de sofrenar la disgregación de la ciudad y la guerra civil eliminando la diferencia entre “mío” y “tuyo”, pierde con ello un factor de estabilidad que extrañaría. Aristóteles lo notó enseguida: “hay dos cosas principalmente que hacen que los hombres tengan interés y afecto: la pertenencia y la estimación. Ninguna de estas puede existir en los sometidos a este gobierno... Pues la propiedad debe ser en cierto modo común, pero en general privada. Los intereses, al estar divididos, no ocasionarán acusaciones recíprocas, y producirán más, al dedicarse cada uno a lo suyo... Por otro lado, el hacer favores y ayudar a los amigos, huéspedes o compañeros es la cosa más agradable, y esto sólo se hace si la propiedad es privada”.<sup>56</sup> Todo da la idea de que a mayor compresión, la pasión contenida tendería a desbordarse: “nada más débil que un sistema que deviene unitario. A ley única, muerte súbita. El individuo vive tanto mejor cuanto más numeroso se hace”.<sup>57</sup> Pues frente a la opción de moderar el contacto apelando al reconocimiento de la propiedad, lo exacerba en su anulación, reponiendo la situación de cuerpo a cuerpo, la indiferencia (“pues la ciudad es por su naturaleza una cierta pluralidad, y al hacerse más una, de ciudad se convertirá en casa, y de casa en hom-

<sup>53</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 92

<sup>54</sup> HEIDEGGER, M., “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994

<sup>55</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 91

<sup>56</sup> Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1262b-3b

<sup>57</sup> SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991, pag. 74

bre”),<sup>58</sup> y aunque se sostenga que con ello, ciertamente, se han neutralizado las razones del enfrentamiento, no se ha hecho más que neutralizar una neutralización previa: *los que sólo tienen su cuerpo, sólo pueden dar e intercambiar sus cuerpos o sus vidas para afirmar el valor de su existencia*: “debilidad o fuerza: hete aquí, ésta es la fuerza... No te dejarán más muerto de lo que estás”.<sup>59</sup>

Tanto el don gratuito como el intercambio en general, el lazo de la amistad y el pacto de intercambio, dice Aristóteles, quedan cancelados. Podrá objetarse que el factor clave en la donación no es tanto lo que se da, sino el hecho mismo de dar, que condicionaría la obligación mutua. Las cosas no subyacerían de este modo a una relación pacífica entre los hombres. Hemos visto en los banquetes públicos, no obstante, que el manjar ofrecido es lo que acomuna a los hombres. Por otro lado, los análisis de Nietzsche en este sentido parecen llevar a la necesidad de concluir que toda promesa debía estar garantizada por un bien determinado, una *prenda* bien palpable, que reconduce a un *sistema de crueldad* que funda todo valor en la existencia sensible y no en la excelencia espiritual que hace a los hombres confiables *naturaliter*: “el deudor, para infundir confianza en su promesa de restitución, para dar una garantía de la seriedad y la santidad de su promesa, para imponer dentro de sí a su conciencia la restitución como un deber, como una obligación, empeña al acreedor, en virtud de un contrato, y para el caso de que no pague, otra cosa que todavía ‘posee’, otra cosa sobre la que todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida (o, bajo determinados presupuestos religiosos, incluso su bienaventuranza, la salvación de su alma, y, en última instancia, hasta la paz en el sepulcro; así ocurría en Egipto, donde ni siquiera en el sepulcro encontraba el cadáver del deudor reposo ante el acreedor”.<sup>60</sup> Si se acentúa el llamado *valor* de las cosas es porque por medio ellas se realizaría la relación valorativa entre los hombres, como por un rodeo: “el espíritu de la cosa dada, o la fuerza de las cosas que hace que las donaciones deban ser devueltas de manera usuraria, siendo signos territoriales de deseo y de poder, principios de abundancia y de fructificación de los bienes”.<sup>61</sup> Esto puede sostenerse cuando se parte de la relación de *hostilidad* y se presupone, pues, ante el intercambio, una antítesis del que da y del que recibe. Un conflicto radical en el último subsuelo de la existencia pacífica. Si se elimina esta hipótesis, que considera *el problema de la cosa*, de la donación y del intercambio de valores cotejados con la vida y la muerte (como el peso en oro del rey o el salvar la vida por un rescate, etc.), esta mediación desaparece: “no se necesita el *hau*—dice

<sup>58</sup> Aristóteles, *Política*, Gredos, Madrid, 2000, 1261a2

<sup>59</sup> RIMBAUD, A., *Una temporada en el infierno*, Andrómeda, Buenos Aires, 1992.

<sup>60</sup> NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000, pag. 84

<sup>61</sup> DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Corregidor, Buenos Aires, 1974, pag. 156

Levi-Strauss— esa virtud de la cosa para hacer la síntesis, porque la antítesis no existe”.<sup>62</sup> Como decían los reyes nómades en Arabia después de una conquista, cuando se contabilizaban los botines: “debo conseguir algo que sea digno de un rey”. Los botines calman porque colman.

Pero la opción contraria no resultaría, no ha resultado, más efectiva, según parece. Los bienes privados juntan, pero también separan. Es una de las paradojas del estado de derecho que Hobbes ha dejado bien planteada: *la constitución establece un vínculo que en verdad coincide con la disolución de un vínculo previo*. La acumulación diferenciada del excedente, como Platón dice, parte la ciudad al medio: “no es un Estado sino muchos, como en el juego. Son dos como mínimo, con una enemistad mutua: el Estado de los pobres y el de los ricos”.<sup>63</sup> Toda la liberalidad que introduce la dinámica del intercambio y de la generosidad, la cohíbe el despojamiento progresivo que el derecho establecido convalida. Platón previene así al político de cierta potencia del resentimiento que se caldearía en los *bajos fondos* del pueblo cuyas demandas no sean contenidas: la venganza del pasado es la cifra del tiempo donde la propiedad privada hace la diferencia entre los hombres y las maneras de vivir, entre la vida y el valor de la vida. Lo que implica no sólo la disolución del vínculo comunitario sino también una *alocada reconversión de la violencia*. Y como toda violencia ella podrá *direccionarse* al interior o al exterior del cuerpo que la *padece activamente* o que, de algún modo tan difícil de explicar como de negar, la *goza sufriendola* o la *sufre gozándola*. Entonces *el infierno abre sus fauces*. Propiedad y muerte se muerden la cola.

---

<sup>62</sup> LEVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993, pag. 150

<sup>63</sup> PLATÓN, *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1998, 423a

## V. Bibliografía

- AGAMBEN, G., *Homo sacer, el poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia, 1998; *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001; *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000; "Bartelby o la contingencia", en *Preferiría no hacerlo*, A. A. V. V., Pre-textos, Valencia, 2001
- ARIÉS, P. y DUBY, G., *Historia de la vida privada*, Taurus, Madrid, 1987
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995; *Ética Nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000; *Poética*, Leviatán, Buenos Aires, 1998; *Política*, Gredos, Madrid, 2000
- BACHELARD, G., *La poética del espacio*, Fondo de cultura económica, México, 1997; *La formación del espíritu científico*, "el mito de la digestión", Siglo XXI, Madrid, 1999
- BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*, Alianza, Madrid, 1969
- BATAILLE, G., *Las lágrimas de Eros*, Lunaria, 2003; *El erotismo*, TusQuets, Barcelona, 1997; *Teoría de la religión*, Taurus, Madrid, 1998
- BALZAC, H., *La muchacha de los ojos de oro*, Tiempo contemporáneo, Buenos Aires, 1996
- BAUDELAIRE, Ch., *Las flores del mal*, Losada, Buenos Aires, 1953; *Salones y otros escritos sobre arte*, La balsa de Medusa, Madrid, 1996; *Los paraísos artificiales*, M. D. Edit., Madrid, 1994
- BOBBIO, N., *Estudios de Historia de la Filosofía. De Hobbes a Gramsci*, Debate, Madrid, 1985
- BORGES, J. L., *Obras completas II*, Emecé, Buenos Aires, 1989; BORGES, J. L. y BIOY CASARES, A., *Cuentos breves y extraordinarios*, Losada, Buenos Aires, 1995.
- BURROUGHS, W., *Almuerzo desnudo*, Leviatán, Buenos Aires, 2001; *La máquina blanda*, Minotauro, Barcelona, 1995; *Tierras de Occidente*, Península, Barcelona, 1989
- CACCIARI, M., *El dios que baila*, Paidós, Buenos Aires, 2000
- CANETTI, E., *Masa y poder*, Alianza/ Muchnik, Madrid, 1997
- CASTRO, E., *El vocabulario de Michel Foucault*, Prometeo, Buenos Aires, 2004
- CONRAD, J., *El corazón de las tinieblas*, Hispamerica, Buenos Aires, 1985
- COROMIDAS, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1997

- CRESPO, D., *El sacrificio de víctimas "modeladas"*, Revista *Gerion*, nº 9, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1991
- DE COULANGES, F., *La ciudad antigua*, CS ed., 1996
- DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Buenos Aires, 1994; DELEUZE, G. y GUATTARI, F., *El antiedipo, capitalismo y esquizofrenia*, Corregidor, Buenos Aires, 1974; *Mil mesetas, capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 1997
- DE QUINCEY, TH., *El asesinato considerado como una de las bellas artes*, Espasa, Madrid, 2000
- DERRIDA, J., *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid, 2003; *La filosofía como institución*, Granica, Barcelona, 1984
- DÍAZ, C., *El cuerpo del delito*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 1996
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1994
- DROZ, G., *Los mitos platónicos*, Labor, Barcelona, 1993
- ELÍADE, M., *El mito del eterno retorno*, Emecé, Argentina, 2001; ELÍADE, M. y COULIANO, I., *Diccionario de las religiones*, Paidós, Barcelona, 1994
- ENGELS, F., *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*, Polémica, Buenos Aires, 1975
- ESPOSITO, R., *Communitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2003
- EURÍPIDES, *Tragedias*, Edaf, Madrid, 1983
- FOUCAULT, M., *Defender la sociedad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2000; *Estrategias de poder*, Paidós, Barcelona, 2002; *Hermenéutica del sujeto*, Fondo de cultura económica, México, 2001; *Historia de la sexualidad, 1- La voluntad de saber*, Siglo Veintiuno editores, Madrid, 1999; *Historia de la sexualidad, 2- el uso de los placeres*, Siglo Veintiuno editores, Madrid, 1986; *Los anormales*, Fondo de cultura económica, México, 2000; *Vigilar y Castigar*, Siglo Veintiuno editores, México, 2001; *El nacimiento de la clínica*, XXI, 2001; *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno editores, Madrid, 1996
- FRAZER, J., *The golden bough, a study in magic and religion*, Macmillan & Co, London, 1954
- FREUD, S., *Obras completas*, Losada, Buenos Aires, 1997
- GOETHE, *Fausto*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1968
- GRAVES, R., *Los mitos griegos*, Alianza, Madrid, 2002

- GUTHRIE, W. K. C., “La antítesis Nómos-Phýsis en moral y política”, en *Historia de la filosofía griega III*, Gredos, Madrid, 1996
- HARRIS, M., *Jefes, cabecillas, abusones*, Alianza, Madrid, 1994
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de cultura económica, México, 1992; *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, Sudamericana, Buenos Aires, 2003
- HEIDEGGER, M., “Construir, habitar, pensar”, “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona 1994; *El ser y el tiempo*, Fondo de cultura económica, México, 1997
- HERÁCLITO, *fragmentos*, en R. Mondolfo, *Heráclito, textos y problemas de su interpretación*, Siglo veintiuno, Madrid, 1998
- HESÍODO, *Teogonía, Trabajos y días, Escudo*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995
- HIPÓCRATES, *Tratados Hipocráticos*, Planeta de Agostini, Buenos Aires, 1997
- HOBBS, Th., *Leviatán*, Fondo de cultura económica, Argentina, 2003
- HOMERO, *Iliada*, MJ ediciones, Madrid, 1999; *Odisea*, Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1966
- HUBERT, H. y MAUSS, M., *Magia y sacrificio en las religiones*, Lautaro, Madrid, 1946
- HUME, D., *Ensayos políticos*, “Del contrato original”, Tecnos, Madrid, 1994
- JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Fondo de cultura económica, México, 1977; *Paideia*, Fondo de cultura económica, México, 2004; *Aristóteles*, Fondo de cultura económica, México, 1995
- KANT, I., *Filosofía de la historia*, Nova, Buenos Aires, 1987
- KIERKEGAARD, S., *Temor y temblor*, Altaya, Barcelona, 1998
- KOJEVE, A., *La dialéctica del amo y del esclavo*, Fausto, Buenos Aires, 1996; *La idea de la muerte en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 1998
- KOYRE, A., *Introducción a la lectura de Platón*, Alianza, Madrid, 1966
- LAMANNA, E. P., *El pensamiento antiguo*, en *Historia de la filosofía I*, Hachete, Buenos Aires, 1970
- LEVI-STRAUSS, C., *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1993
- LOCKE, J., *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Buenos Aires, 1990
- LUKÁCS, G., *Los romanticismos alemanes*, Taurus, Madrid, 1992

- MARROU, H., *Historia de la educación en la antigüedad*, Eudeba, Buenos Aires, 1965
- MARX, K., *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Colihue, Buenos Aires, 2004;
- MARX, K. y ENGELS, F., *La sagrada familia y otros escritos*, Grijalbo, México, 1958
- MORO, TH., *Utopía*, Losada, Buenos Aires, 2003
- NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, Fausto, Buenos Aires, 1993; *El origen de la tragedia en el espíritu de la música*, Siglo XX, Buenos Aires; *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 2000; *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia*, Biblioteca nueva, Madrid, 1999
- NOVALIS, *Himnos de la noche*, Cátedra, Madrid, 1998
- OVIDIO, *Las metamorfosis*, Altaya, Barcelona, 1996
- PARMÉNIDES, *Fragmentos y testimonios*, en *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 1990
- PÍNDARO, *Odas*, Planeta de Agostini, Buenos Aires, 1998
- PLATÓN, *Apología de Sócrates, Banquete, Fedro*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1995, *Filebo, Timeo, Critias*, Gredos, Madrid, 1997; *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*, Gredos, Madrid, 1992; *Ion*, Gredos, Madrid, 1997; *Leyes, IV*, Gredos, Madrid, 1999; *República*, Planeta de Agostini, Barcelona, 1998; *Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1998
- RIMBAUD, A., *Una temporada en el infierno*, Andrómeda, Buenos Aires, 1992
- ROBERTSON, A. y STEVENS, D. (dir), *Historia general de la música*, Istmo, Madrid, 1968
- RODHE, E., *Psique*, Fondo de cultura económica, México, 1948
- ROSENFELD, D., *Introducción al pensamiento político de Hegel*, Almagesto, Buenos Aires, 1990
- ROUSSEAU, J. J., *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Leviatán, Buenos Aires; *El contrato social*, Altaya, Barcelona, 1993
- RYKWERT, J., *The Idea of the Town*, Faber and Faber Ltd., Londres, 1976
- SAFRANSKI, R., *El mal*, TusQuets, Barcelona, 2002
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Alianza, Madrid, 1998; *La Ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1998
- SAN GREORIO NYSSENO, *La creación del hombre*, traducción provisoria de María Mercedes Bergadá, Cátedra Historia de la Filosofía Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 1983



- SAN PABLO, "Epístola a los romanos", en *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Madrid, 1976
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al 'Libro del alma' de Aristóteles*, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979
- SCHMITT, C., *Teología política*, Struhart y cia., Buenos Aires, 1998
- SERRES, M., *El contrato natural*, Pre- Textos, Valencia, 1991; *Atlas*, Cátedra, Madrid, 1995
- SLOTERDIJK, P., *Normas para el parque humano*, Siruela, España, 2000
- SULIVAN, S., *Psychological and ethical ideas, what early greeks say*, Mnemosyne, New York, 1995
- TOULMIN, S. y GOODFIELD J., *El descubrimiento del tiempo*, Paidós, Buenos Aires, 1968
- VATTIMO, G., *El sujeto y la máscara, Nietzsche y el problema de la liberación*, Península, Barcelona, 2003